A. hebr.
802

A. Hebr.

802

Gronemann

Die Jonathan'sche

Pentateuch-Uebersetzung

in ihrem Verhältnisse zur Halacha.

Ein Beitrag zur Geschichte der ältesten Schriftexegese.

Von

Dr. S. Gronemann,

Rabbiner in Danzig.

Leipzig.

Verlag von Robert Friese.

1879.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Dem jüdisch-theologischen Seminar

FRAENKEL'SCHER STIFTUNG

zu **Breslau,**

seinen **Lehrern, Freunden** und **Gönnern,**

zu dessen

fünfundzwanzigjährigem Jubiläum,

am 10. August 1879,

in dankbarer und treuer Gesinnung

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Zur Veröffentlichung dieser Arbeit darf mich schon der Gedanke ermuthigen, darin ein Thema behandelt zu haben, welches einem Manne von der Bedeutung Frankels, meines unvergesslichen Lehrers, als ein sehr wichtiger Gegenstand wissenschaftlicher Forschung erschienen ist. Wie das Bestreben, in der targumistischen Literatur die ersten Spuren der Halacha aufzusuchen, zu seinen epochemachenden Studien über die älteste aller Versionen, die Septuaginta, den hauptsächlichsten Anstoss gegeben, so ist es auch ursprünglich — vgl. Hodegetik p. 314 — seine Absicht gewesen, über das Halachische in Onkelos und den späteren Targumim sich in einer besonderen Abhandlung auszusprechen. Von der Ausführung dieses Vorsatzes haben ihn indessen seine anderweitigen grundlegenden Untersuchungen zurückgehalten; aber nun wollte er wenigstens von Anderen diesen Gegenstand behandelt sehen, und so wurde denn auch in dem von ihm geleiteten jüd.-theol. Seminar auf das Jahr 1866 die Preisaufgabe gestellt: „Die halachische Paraphrase des Jonathan b. Usiel zum Pentateuch und Angabe der Quellen.“ Aber auch hierüber waltete ein Unstern; der damalige Krieg, verbunden mit der Epidemie, die gleichzeitig ausgebrochen war und namentlich in Breslau furchtbar wüthete, hat diese Aufgabe im Kreise der Schüler fast gar keine Beachtung finden lassen, und die einzige Arbeit, welche einlief und wohl auch unter der Ungunst der Zeit leiden musste, ist von ihrem Verfasser nicht der Oeffent-

lichkeit zugänglich gemacht worden. Doch immerhin lag in der Thatsache allein, dass ein solches Thema gegeben wurde, eine fruchtbare Anregung; auf mich wenigstens hat dieses andauernd eine mächtige Anziehungskraft geübt, und, wenn ich auch in demselben Jahre gleichfalls nicht an dessen Behandlung herantrat, so habe ich doch seit jener Zeit kaum je einen Blick in das Targum Jonathan werfen können, ohne auf die halachischen Anklänge in demselben mein besonderes Augenmerk zu richten. Später nach Vollendung meiner theologischen Studien habe ich mich eingehender damit beschäftigt, und so ist denn, gleichsam eine Fortführung der targumistischen Arbeiten Frankels und wenn auch nicht mit seiner Meisterkraft erfasst, so doch, wie ich glaube, in seinem Geiste gehalten, als eine Erweiterung der genannten Preisaufgabe die vorliegende Schrift entstanden. Hiebei ist es mir im Laufe der Untersuchungen immer klarer geworden, dass diese Palästinensische Version keineswegs ein unselbstständiges Werk ist, das gleichsam von den abgefallenen Brosamen des Talmud sich genährt, sondern vielmehr ein eigener Geist in ihr waltet, eine eigene Richtung sich in ihr ausgebildet hat, die zu der halachischen in einen gewissen, oft sogar ziemlich schroffen Gegensatz getreten, und in der die Anfänge der nüchternen Exegese sich kund geben, des Peschat, wie er bereits in der Gemara der halachischen Auffassung gegenüber gestellt wird. So glaube ich denn auch in dieser Schrift nicht bloss eine Monographie über eins unter den vielen Gestesprodukten der alten Zeit geliefert, sondern über die Entwickelungsgeschichte der Targumistik überhaupt, über eine grosse Culturperiode, über das Geistesleben der ganzen talmudisch-gaonäischen Zeit einiges Licht verbreitet zu haben. Dieses mag es rechtfertigen, dass ich sie auf dem Titelblatte als einen „Beitrag zur Geschichte der ältesten Schriftexegese“ bezeichnet habe.

Da ich mich lediglich darauf beschränkt habe, das Verhältniss Jonathan's zur Halacha festzustellen, und keine philologischen, historischen oder sonstigen Zwecke verfolgte, so habe ich auch davon Abstand genommen, die griechischen wie die nichtaramäischen Versionen überhaupt zur Vergleichung heranzuziehen. Die ganze Art und der Umfang der halachischen Elemente in Jonathan schliesst nach dieser Seite hin jede Beeinflussung von den älteren in einer anderen Sprache abgefassten Uebersetzungen aus, und Citate aus diesen wären nur als ein Ballast erschienen, der mehr verwirrend als erhellend gewirkt hätte.

Zum Schlusse sei es mir gestattet, den innigsten Dank meinem verehrten Freunde, Herrn Dr. Rahmer in Magdeburg, auszusprechen, welcher mit Opfer an Mühe und Zeit mir bei der Drucklegung zur Seite gestanden und die Revision, zum Theil auch die Correktur der einzelnen Bogen in der entgegenkommendsten Weise besorgt hat.

Danzig, im Juni 1879.

Der Verfasser.

VI

Zusätze und Berichtigungen.

S. 18 Z. 2 v. U. ist „in den Anmerkungen“ zu streichen und am Schlusse des Satzes hinzuzufügen: „(p. 48, 52, 94, 96, 103, 119, 122, 125, 139, 140, 146, 151, 161.)“

S. 44 Z. 10 v. U. vor „ähnlich“ einzuschieben: „ohne wohl der Mischna Joma VI,6 entgegentreten zu wollen, oder gar, wie Geiger (Ozar Nechmad III p. 14) meint, sich auf einen älteren halachischen Standpunkt zu stellen.

S. 52 Z. 3 v. U. ist falsch citirt; es soll heissen ויבדקיה בתמני סרי טריפן (י״ח טרפות)

S. 66 Z. 2 v. U. st. דחדד l. דחד.

S. 78 Z 12 v. O. st. שלומר l. לשומר.

S. 79 Z. 2 v U. st „Abänderung“ l. „Abrundung“.

S. 80 Z. 13 v. U. st. „Abrundung“ l. „Abweichung“.

S. 92 Z. 1 v. U. ist hinzuzufügen: „Auch im Jerus. Talmud Sanhedrin VII s. f. wird dieser Aberglaube erwähnt, und noch Manasse b. Israel hat allen Ernstes daran geglaubt und, sich auf diese Stelle berufend, ein ganzes Capitel (Nischmath Chajim Absch. III, C. 18) über die Sündhaftigkeit einer solchen Handlung geschrieben.

S 96 Z 7 v. U. ist hinzuzufügen: „und Rapoport in seiner leider nur fragmentarischen Kritik der Urschrift (נחלת יהודה Th. I), welcher auf die Pesikta des R. Tobia verweist: ולמה נסמכה העברת מלך לאשת איש ללמדך שכל הבא על אשת חברו והוליד בן סופו שהבן הולך ועובד ע״ז (p 238). Uebrigens meint auch Rapop., dass die Worte ומזרעך לא תתן לאעברא בארמיותא der Jerus. Gemara angehören und erst später in die Mischna gekommen seien; hiernach wäre das Befremdliche, dass wir in dieser eine Uebersetzung des viel später entstandenen Targums getadelt finden, in noch einfacherer Weise erklärt, als es von uns oben p. 10 Anm. geschehen ist“.

S. 122 Z. 16 v O. vor „Manche“ ist einzuschalten: „welche darauf basire, dass, wie anderweitig feststeht,“ ib. Z 10 v. U. statt „Neachide“ l „Noachide“ und Z. 4. v. U. st מטום l מטים.

S. 125 Z. 12 v. O. st. משפש ובי • • • l. משפט וכי • • •

S. 155 Z 5 v. U. st. „aufgesetzt“ l. „aufgefasst“.

Inhalt.

Seite.

Vorwort III

Einleitung 1

I. Allgemeine Charakteristik der Jonathan'schen Uebersetzung zum gesetzlichen Theile des Pentateuchs 17

II. Die besonderen Veranlassungen zur Anwendung der Halacha:

A. Allgemeines, Lückenhaftes oder Schwerverständliches 36

B Ueberflüssiges 52

C. Aufeinanderfolge von nicht Zusammengehörigem . 83

D. Steigerung des Jüdisch-Religiösen bei Jonathan . 97

E. Einfluss des Inhalts auf die halachische Paraphrase 104

III. Jonathans Verhalten bei halachischen Meinungsverschiedenheiten 112

Erste Regel 118

Zweite Regel 128

Dritte Regel 138

Vierte Regel 141

Fünfte Regel 144

Rückblick 154

Anhang: Die ablehnende Haltung des Fragmententargums Jeruschalmi zur Halacha 157

Zusätze und Berichtigungen VI

Einleitung.

Wenn die halachisch-agadischen Werke des talmudischen Zeitalters uns in die Lehrhäuser von Babylonien und Palästina versetzen und uns den Gedankenkreis eines dem Gesetzesstudium gleichsam berufsmässig zugewendeten Standes erschliessen, so führen uns die in denselben Gegenden entstandenen Targumim mitten unter das Volk und gewähren uns einen Einblick in das Geistesleben der grösseren für Belehrung nicht unempfänglichen, aber doch der selbstständigen Forschung fernstehenden Bevölkerung. Sie waren in erster Reihe nicht für Fachmänner, sondern für die gewöhnlichen mit ihrer Religion mehr durch Uebung und Verkehr als durch eigene Verstandesthätigkeit vertrauten Leser bestimmt; sie sind dem Bedürfnisse der weniger Sachkundigen entsprungen und deshalb als der Reflex von den Anschauungen und Anforderungen des grossen Publikums anzusehen.[1]) Die aramäischen Versionen sind die Volksliteratur, der Talmud und die ihm verwandten Werke das Gelehrtenschriftthum der Juden am Jordan und Euphrat.

Doch beide Gebiete sind keineswegs durch eine sozusagen luftdichte Scheidewand von einander getrennt, sondern das erstgenannte ist erst durch das letztere hervorgerufen und wird in seiner weiteren Entwickelung von ihm geleitet und bestimmt. Die Forschungen der Gelehrten, durch Esra und die grosse Versammlung angebahnt, haben gleichzeitig den Anstoss zu den Bestrebungen der Männer ge-

[1]) In Bezug auf Onkelos hat dieses zuerst Luzzatto in seinem Oheb ger ausgesprochen und begründet.

geben, welche den Inhalt der Schrift durch Uebersetzungen auch der ungebildeten Masse verständlich zu machen gesucht, und die Form, in welche jene gegossen wurden, die Ausdehnung und Entwicklung, die sie allmählich erfuhren, die veränderte Färbung und Gestaltung, die sie später annahmen, Alles dieses ist auch in den Targumim zur schärfsten Ausprägung gelangt. Auch sie stellen nicht die Geistesarbeit eines Einzelnen dar, sondern vieler verschiedenen Zeiten und Geschlechtern angehörenden Männer, so dass auch bei ihnen nicht von einem Verfasser, sondern nur von einem Redacteur die Rede sein kann, der den angesammelten Stoff gesichtet und nach bestimmten Grundsätzen einheitlich geordnet und zusammengestellt hat. Wie die Halacha sich Jahrhunderte hindurch als mündliche Lehre fortgepflanzt hat, so sind auch die Versionen entstanden aus den mündlichen Vorträgen der Meturgemanim oder Dollmetscher, welche seit Esra sich an die Vorlesungen der Schrift anreihten.[1]) War es dabei auch unvermeidlich,

---

[1]) Nehemias 8,8 dazu Megilla 3a. sehr häufig als Beleg über die Entstehung der Targumim citirt. Dass diese sich allmählich in der angegebenen Weise entwickelt, hat Frankel in seinen „Vorstudien zur Septuaginta“ und anderen Werken ausgeführt. Wenn er auch von einem Verfasser dieses oder jenes Targums spricht, so will er doch diesen Ausdruck nicht buchstäblich genommen haben, sondern versteht darunter den Redakteur. (Zum Targum der Propheten p. 10.) Wie hätte auch sonst R. Joseph, den er doch selbst als Urheber des Prophetentargums bezeichnet, sagen können (Megilla 3a. zu Zach. 12, 11): אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מה קאמר! — Die mündliche Entstehung der Targumim beweist schon der Umstand, dass sie selbst an manchen Stellen תורה שבעל פה genannt werden, so Tanchuma zu ויראו und כי תשא, Pesikta Rabbathi C 8, Jeruschalmi Megilla IV 1: ר' שמואל בר רב יצחק חמא חד ספרא מושיט תרגומא מן גו ספרא אמר ליה אסור לך, דברים שנאמרו בעל פה בפה ודברים שנאמרו בכתב בכתב (vgl. Chajes אמרי בינה IV p. 12). Wenn aber Luzzatto aus letzterer Stelle (Oheb ger p. IX) den Schluss zieht, dass noch in den Zeiten der Amoräer Onkelos unge-

dass zu den einzelnen Versen verschiedene Uebersetzungen in Umlauf kamen, so hat doch der gesunde Sinn des Volkes allmählich das Werthvolle von dem Spreu zu sondern gelernt, und sich namentlich gegen zu grosse Buchstäblichkeit auf der einen, wie gegen schrankenlose Willkühr auf der andern Seite tapfer gewehrt.[1]) So haben denn im Laufe der Zeit manche Uebertragungen allgemeine Verbreitung und Anerkennung und eine solche Autorität erlangt, dass selbst Gesetzeslehrer aus ihnen Belehrung für ihre Zwecke schöpften,[2]) und abweichende targumistische Auffassungen sich noch viel seltener neben ihnen halten konnten,[3]) als in der Mischna neben den halachischen Normen die divergirenden Ansichten einzelner Lehrer. Die Targumim, aus solchen nach und nach Jahrhunderte hindurch zusammengetragenen Bausteinen entstanden, gewähren uns deshalb, in ihrer Aufeinanderfolge betrachtet, ein Bild der stetig

---

schrieben gewesen sei, so geht er darin sicherlich zu weit; die Stelle verbietet nur das Ablesen aus einem geschriebenen Targumtexte, wie aus Tanchuma zu כי תשא ersichtlich ist (הקורא בתורה אסור ליתן עיניו חוץ לתורה) worauf bereits Brüll in seiner Ausgabe von Chajes אגרת בקרת p. 5b. aufmerksam gemacht hat.

[1]) Kiduschin 49 a ר'יהוד' אומר המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי והמוסיף עליו הרי זה מחרף ומגדף; siehe dazu die Erläuterung der Tossafoth und des Aruch s. v. תרגם, die jedenfalls rationeller ist, als die Geigers (Wiss. Zeitschrift für jüd. Theologie B. 5 p. 246.).

[2]) Ausser der soeben angeführten Bemerkung des R. Joseph findet man Belege hiefür bei Frankel „Zum Targum der Propheten“ p. 6—7. Eine übersichtliche Zusammenstellung der in Talmud und Midrasch citirten Stellen aus Onkelos hat jüngst Reifmann in שדה ארם Heft I, Abs. III p, 8—14 geliefert.

[3]) Das häufig vorkommende ואלין דמתרגמין (so Jerusch. Kilajim VIII Ende) setzt voraus, dass manche Stellen von verschiedenen Uebersetzern verschieden übertragen wurden. Dass sich in allen Targumim Varianten finden (eine Zusammenstellung der Varianten in Onkelos siehe in Luzatto Oheb ger. Cap. II), ist bekannt.

fortschreitenden Entwickelung des innern Volkslebens nach der Richtung hin, welche ihm die Lehrhäuser Babyloniens und Palästina's vorgezeichnet. Auch in ihnen spiegeln sich ganze grosse Zeitepochen ab, in der früheren ostarämäischen Version eine andere wie in den späteren westaramäischen, und diese beiden letzteren selbst decken sich der Zeit nach nur zum Theil aber nicht ganz, wobei sich gleichfalls der innige Anschluss an die Entwickelungsstufen zeigt, die sich an die Namen „Tanaiten, Amoräer, Gaonim" knüpfen. Das Targum Onkelos ist das Produkt des tanaitischen, hauptsächlich des früheren tanaitischen oder soferischen Zeitalters, — das Fragmententargum, das sogenannte Jeruschalmi, das des amoräischen, — das dem Jonathan b. Usiel fälschlich beigelegte Targum das des jüngeren amoräischen und zugleich dessich diesem anschliessenden gaonäischen Zeitalters.[1])

Es giebt nun aber gewisse Fäden, durch welche die Volks- und Gelehrtenliteratur zusammengehal-

---

[1]) Zunz a. a. O. p 344 bemerkt: „Das palästinensische Targum, dessen Ursprung der talmudischen, dessen Vollendung der gaonäischen Epoche anheimfällt, scheint durch die Predigten selber hervorgerufen." Das Kapitel, in dem dieser Satz „Vortragswesen im Alterthum" vorkommt, giebt überhaupt die bedeutsamsten Fingerzeige über den innigen Zusammenhang zwischen Darschanim und Meturgemanin uud ihre gegenseitige Wechselwirkung bis zu den späteren Jahrhunderten. Auch Rappoport (ערך מלין s. v. אפטרתא p. 168) führt unter Hinweis auf M. Soferim 12 und 14 aus, dass Targum und Derascha die gleiche Rolle gespielt haben; vorerst hätten sich beide nur auf die Propheten erstreckt, dann aber wären sie auch, worauf die Ansprache עמי בני ישראל in den späteren Targumim führt, auf die Thora ausgedehnt worden. Zuletzt freilich gewannen die Prediger den Vorrang und die Uebersetzer geriethen immer mehr in Misscredit, bis sie endlich ganz verschwanden; vgl. Midrasch Koheleth p. 15a. (ed. Stettin) טוב לשמוע גערת חכם אלו הדרשנים מאיש שומע שיר כסילים אלו המתורגמנים שמגביהים קולם בשיר להשמיע את העם.

ten und die Art und das Verhältniss ihres Zusammenhanges bestimmt wird; dieses sind die Halacha und die Agada. Der Umfang, in welchem diese in den Targumim auftreten, zeigt uns einmal an, zu welchen Zeiten jedes derselben entstanden ist, dann aber auch, wie weit das gewöhnliche Publikum für jene empfänglich gewesen, und wie weit es sie von sich abgewehrt hat. Das Innehalten einer gewissen Grenze ist es im Grunde auch nur, was den alten Uebersetzungen den Charakter von Volksbüchern giebt; das Volk verfährt eben eklektisch, kann und will nicht Alles verwenden, was der Scharfsinn der Gelehrten zu Tage fördert, scheidet vielmehr das Eine gänzlich aus, gestaltet das Andere nach seinem Geschmacke und seinem Bedarfe um. Blicken wir auf das älteste aller aramäischen Targumim, auf Onkelos, das in seinen Anfängen wohl bis zu den Soferim hinaufreicht, dessen Redaktion aber erst um die Zeit des Abschlusses der Mischna im Anfange des dritten Jahrhunderts nach Ch. in Babylonien vor sich ging,[1]) so finden wir hier jene Nüchternheit vorherrschend, welche im Allgemeinen den Grundzug der Mischna bildet. Ueberall merkt man, dass die Hagada damals noch sehr bescheidene Blüthen getrieben, die Halacha sich noch in sehr einfachen Formen bewegt, jene wenig, diese noch viel weniger Eingang bei der Masse gefunden hatte. Die Uebertragung ist einfach und schlicht, dem natürlichen Wortsinne gemäss; es kommen darin

---

[1]) Frankel a. a. O. p. 9 hält einem Schüler Rabs (Anfang des dritten Jahrh.) für den Urheber der Onkelos'schen Uebersetzung, was natürlich nicht ausschliesst, dass sie ihren Hauptbestandtheilen nach schon aus der Zeit der Soferim herrührt. Auch diejenigen, die ihren Abschluss früher setzen, geben zu, dass ihre Anfänge bis auf Esra hinaufreichen. Sehr annehmbar ist die Ansicht Levi's (Geiger, Wissenschaftl. Zeitschr. V. p. 175), der auch ihre Redaction in fast dieselbe Zeit als Frankel setzt, dass die schriftliche Aufzeichnung der Mischna zum gleichen Verfahren beim Targum die Anregung gegebeu habe.

auch halachische und agadische Bemerkungen vor, aber nur vereinzelt und knapp, erstere noch dazu ziemlich versteckt und bei nicht ganz genauem Lesen kaum wahrnehmbar. — Hingegen tritt uns in dem in Palästina, nach der besonders stark erweichten Aussprache zu schliessen, von einem Galiläer verfassten westaramäischen „Targum Jeruschalmi“[1]) die Geschmacks- und Geistesrichtung eines sich nicht mehr mit einer trockenen und nüchternen Schrifterklärung begnügenden Zeitalters, des amoräischen, entgegen. Zwar erstreckt sich dieses in seiner heutigen Gestalt nur auf einzelne Stellen des Pentateuchs und ist entweder als ein in der ursprünglichen Vollständigkeit uns vorliegendes agadisches Supplement und gleichzeitig als Variantensammlung zu Onkelos anzusehen, oder, was uns wahrscheinlicher vorkommt, nur als ein Fragment eines verlorenen und in die später zu nennende Version aufgegangenen Targums zu betrachten.[2]) Allein trotz seines geringen Umfangs trägt es noch mehr als die anderen Uebersetzungen an sich die unverkennbaren Spuren und charakteristischen Merkmale eines ächten Volksbuches. In ihm tritt uns nämlich das Agadische, das seine Anziehungskraft selbst auf den Ungebildeten übt, in überaus reicher Fülle entgegen, während das Halachische, das dem schlichten Manne wenig Interesse einflösst, in vielleicht noch geringerem, jedenfalls aber in nicht höherem Maasse, als bei Onkelos aufgenommen ist. Wir ersehen

---

[1]) Frankel. „Einiges zu den Targumim“, Zeitschr. III (1846) p. 119. Hier wird auch die alte noch von Zunz a. a. O. p. 71 vertretene Ansicht, dass Jerusch. mit Jon. identisch und nur als zweite Recension anzusehen sei, schlagend widerlegt.

[2]) Ersteres ist die Ansicht von Seligsohn und Traub: „Ueber den Geist der Uebersetzung des Jon. b. Usiel zum Pentateuch etc.“ (Frankels Monatsschrift VI J. 1857), letzteres die Frankels selbst im ebengenannten Aufsatze.

daraus, was auch durch anderweitige Notizen bestätigt wird,[1]) dass die Theilnahme für die Halacha während eines grossen Theils der Amoräerepoche unter dem Volke nicht gewachsen, sondern im Gegentheil noch zurückgegangen war.[2]) — Endlich ist das gleichfalls im

---

[1]) Dieses schliessen wir aus der ein feststehendes Factum berichtenden Bemerkung des R. Jizchak im Midrasch zum Hohenlied p. 10 a. לשעבר היתה התורה כלל והיו מבקשין לשמוע דבר משנה ודבר תלמוד ועכשיו שאין התורה כלל מבקשין לשמוע דבר מקרא ודבר אגדא. Aehnliches bemerkt unmittelbar darauf R. Levi und motivirt diese Thatsache durch den damaligen politischen Druck (וביותר שהן חולים מן השעבוד). Beide Autoren gehören dem ersten Amoräergeschlechte an und waren Zeitgenossen von Rab und Samuel, wir sehen also, dass in der amoräischen Epoche, zum Mindesten in der älteren, die Thora nicht so „allgemein“ war als in der tanaitischen. Daher kommt es auch, dass, als R. Abahu einen agadischen, R. Chija b. Abba einen halachischen Vortrag hält, — Beide gehörten dem zweiten Geschlechte an und lebten gleichzeitig mit Rabbah und Rab Joseph — Alles zu dem Ersteren hinströmt und Letzteren ganz im Stiche lässt. Nur so ist es erklärlich, dass die aus Vorträgen an das Volk entstandenen Midraschim selten die Halacha heranziehen. Wir begreifen es nun auch, dass, wie wir im Anhange zeigen werden, das der amoräischen Zeit entstammende Fragmententargum noch weniger Halachisches bietet als das ältere Targum Onkelos. Der Indifferentismus gegen die Halacha hörte indessen späterhin auf und es trat eine Reaction in dieser Hinsicht ein, die Thora wurde wieder „allgemein“ und das sogenannte Targum Jonathan von den halachischen Elementen förmlich überfluthet. Dass ein solcher Umschwung sich wirklich vollzogen, beweisen die Scheelthoth de R. Achai, welche trotz ihres überwiegend halachischen Charakters doch für das Volk bestimmt und ursprünglich populäre Vorträge waren. Vgl. Zunz a. a. O. p. 343—44 und Chajes Iggeres Bickores ed. Brüll p. 28 b. וכל אלו דרשו לפני העם דינים והלכות ואגדות מעורבבות יחד

[2]) Jüngst zwar hat Bacher (Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft, J. 1874p 60). — wie dieses ähnlich auch Geiger in seiner Urschrift gethan, — durch seine Wahrnehmungen am Prophetentargum veranlasst, die Abfassung des Jeruschalmi in eine frühere Zeit als Onkelos gesetzt und die Ansicht ausgesprochen, dass ersteres in seiner heutigen Gestalt eine Sammlung von Bruch-

westaramäischen Idiom geschriebene Targum des Jonathan b. Usiel, welches ursprünglich wohl auch Targum Jeruschalmi hiess, aber durch das Missverstehen seiner Abbreviatur (ת"י) diesen Namen später angenommen,[1])

---

stücken aus einem dem Onkelos vorangehenden Targum sei, welche, als dieses zur alleinigen Herrschaft gelangt war, daneben geschrieben wurden und so auf uns gekommen seien. Aber ein Ueberblick über die halachische, agadische und targumistische Literatur muss uns die Ueberzeugung verschaffen, dass sich im Laufe der Zeit die einfache Erklärung und Uebersetzung zu einer complicirteren uud paraphrasirenden Form entwickelt hat, nicht aber die letztere zur ersteren, und auch in Bezug auf die ganze Darstellungsweise steht Jeruschalmi dem auch nach Bacher ganz spät verfassten Jon. viel näher, als die Version des Onkelos, und kann darum auch der Zeit nach von jenem nicht sehr entfernt sein. An den Stellen, bei denen B. eine Zusammenziehung der Uebersetzung Jeruschalmi's durch Onkelos erblickt, lässt sich mit viel grösserer Wahrscheinlichkeit eine Erweiterung der Uebersetzung des O. durch Jer. annehmen. Eher hätte sich B. zur Begründung seiner Ansicht darauf berufen können, dass Jer. noch weniger Halacha als Onk. enthält; allein auch diese Erscheinung glauben wir in unserer obigen Darstellung auf einfache Weise erklärt zu haben. Wenn übrigens B. das T. Jer. zum Pentateuch in dieselbe Kategorie und in dasselbe Alter stellt, wie die in dem Codex Reuchlinianus (Prophetae chaldaice Paulus de Lagarde e fide codicis Reuchliniani edidit, Lipsiae 1872) unter der Ueberschrift ספר אחר = ס"א (nur zum ersten Theile agadisch), ו"ד = לשנא אחרינא, לי"א = ואית דמתרגמין, und פלוג (letztere drei gar nicht agadisch) bezeichneten Marginalvarianten, die er eben für Ueberreste eines ganz alten Targums ansieht, so lässt sich unserer Ansicht nach mit grösserem Rechte unser Jer. in Beziehung bringen zu den als ת"י im Codex bezeichneten Varianten, welche fast sämmtlich agadisch sind, und von Bacher selbst (p. 58) in eine spätere Zeit, in welche die Redaction der jüngeren Midraschim fällt, gesetzt werden. Wir brauchen demnach auch nicht mit Bacher (p. 63—64) viele Agadas in unserem Jeruschalmi als spätere Zuthaten aus dem 2. Jahrh. nach Chr. zu erklären.

[1]) Zunz a a. O. und Frankel „Einiges über die Targumim." Seine spätere Entstehung geht u. A. daraus hervor, dass er eine ausgebildete Engellehre hat und die agad. Partien des Jer. weiter bearbeitet, zusammenzieht, logischer ordnet, Dunkelheiten in jenem erläutert und dgl. mehr.

eine Erweiterung und Umgestaltung der vorerwähnten Uebersetzung nach dem Geschmacke der spät- und nachtalmudischen Zeit. Der späteren palästinensischen Version haben die amoräische und die saboräisch-gaonäische Epoche das Material geliefert, sie ist ohne Zweifel viel später als die babylonische Gemara redigirt worden.[1]) Daher hat einmal in ihr der Midrasch eine noch grössere Ausdehnung, zum Theil über den Standpunkt des Talmud hinaus, erfahren, ein Beweis, dass damals die agadische Auffassungsweise im höchsten Maasse die Gemüther beherrschte.[2]) Dann aber bezeugen auch ihre überaus zahlreichen halachischen Erläuterungen, dass, nachdem die Menge eine lange

---

[1]) Sicherlich nicht vor der Mitte des 7. Jahrh, da nicht blos Konstantinopel und die Lombardei, sondern auch die Namen der weiblichen Umgebung Mohameds, Fatime u. Chadidja (Gen. 21,21) vorkommen, s. Zunz a. a. O. Wenn, wie Grätz (Frankel's Monatsschrift VIII, 112) ausführt. eine Stelle in Pirke de R. Elieser C. 36 sich wirklich auf den Bruderkrieg der Söhne Harun-al-Raschid's (809—813) bezieht, so wäre Jonathan, der zweifellos aus diesem Buche geschöpft, nicht vor das 9. Jahrh. zu setzen.

[2]) Dass Jon. in manchem Agadischen, namentlich in der Engellehre, über den Talmud hinausgeht, hat Frankel in der erwähnten Arbeit „Einiges über die Targumim" nachgewiesen. Noch schwerer aber dürfte vielleicht der noch nicht beachtete Umstand in's Gewicht fallen, dass Talmud und Midrasch, wenn sie Uebersetzungen anführen, nur nach Jeruschalmi, und nicht nach Jonathan citiren. Zunz hat einige in diesen Werken sich vorfindende Stellen aus der palästinensischen Version (a. a. O. p. 75, Anm. c.) mitgetheilt und Chajes (אמרי בינה C. IV.) dieselben noch beträchtlich vermehrt. Sehen wir uns dieselben genauer an, so stellt sich das interessante Ergebniss heraus, dass bei allen Versen, zu denen wir Jon. und Jer. besitzen, die talmudischen Citate, wenn sie übereinstimmen, nur mit letzterem übereinstimmen. Es sind sechs Stellen: 1) Bereschith Rabba C. 70. ועיני לאה הו' רכיכין, Jon. zu Gen. 29,7 הוון צירנייתן Jer. הוו רכיכן 2) ib C. 42 ות תנא דבהון Jon. zu Gen. 14,5 וית תקיפיא דבהמתא Jer. באורחא דחלוצה, Jon. zu וית זויתניא די בהוז, 3) ib. C. 45

Zeit sich gegen die Hochfluth der Halacha gewehrt, diese dann wieder mit um so grösserer Gewalt in dieselbe gedrungen war und das allgemeine Bewusstsein erfüllt hatte, wie ja auch die Scheelthot des R. Acha uns den Beleg dafür bieten, dass unter den Gaonim nicht blos agadische, sondern auch halachische Vorträge dem Volke geliefert worden sind.[1])

So machen denn die halachischen und agadischen Elemente in den aramäischen Versionen diese zum Gradmesser für den Geschmack und die Geistesrichtung der Gesammtheit in den verschiedenen Perioden des mischnaitisch-talmudisch-gaonäischen Zeitalters. Damit

---

Gen. 16, 7 דבאורח חנרא Jer. שור חלוצה, 4) ib. C. 88, חילמיה Jon. zu Gen. 40, 5 חלמא ופתרוניה דחלם חבריה ופשרון חילמא דחבריה. Jer. fehlt an dieser Stelle zwar in unserer Ausgabe, aber da er zu V. 12 פתרוניה übersetzt, so ist es klar, dass auch in diesem Verse ursprünglich dieses Wort bei Jer. sich vorgefunden; 5) ib. C. 98 שירוי חילי ושירוי צערי, Jon. zu Gen. 49, 3 ריש חיל שמושי ושרוי קרית הרהורי, Jer. את מהר פרנון מתן פראפורון 6) ib. C. 80 חילי ושירוי צערי, zu Gen. 34,12 Jon. מוהרא ומתנא Jer. פורן ובתובתא. Noch ein derartiges Beispiel s. w. u. (C. III. 5. Regel.) Wo sie aber mit Jer. nicht wörtlich übereinstimmen, da thuen sie es auch bei Jon. nicht; das ist der Fall in Midrasch Bresch. C. 98 zu ברכת שדים ורחם und ib. C. 61 zu אשורים ולטושים ולאומים. Allerdings lautet auch einige Mal das Citat ganz ebenso wie Targum Jonathan, aber dann weicht entweder auch das Fragmententargum von diesem nicht ab, wie Gen C. 10 vgl. mit M. Bresch. C. 37, oder es findet sich überhaupt nicht in unseren Editionen, wie Gen. 40, 20 vgl. mit M. Br. C. 88 und ib. 43,11 vgl. mit Mid. B. Ende von Cap. 91, so dass wohl anzunehmen ist, jenes habe diese Ausdrücke ganz ebenso übersetzt und sei nur deshalb mit Stillschweigen von den Abschreibern übergangen worden. Freilich wird schon in der bekannten Mischna Megilla p. 25 a. eine Uebersetzung getadelt, wie sie Jonathan bietet, aber dieselbe ist jedenfalls uralt und dieser Version nicht grade eigenthümlich, hängt vielmehr mit den allegorisirenden Bestrebungen früherer Zeiten zusammen.

[1]) Siehe oben p. 7, Anm. 1.

ist die Wichtigkeit einer Untersuchung über ihre Stellung zur Agada und einer anderen bei der Grundverschiedenheit der beiden Gebiete streng von jener zu scheidenden über ihre Stellung zur Halacha zur Genüge dargethan.[1]) Es tritt aber bei der letzteren noch ein zweites nicht minder hoch anzuschlagendes Moment hinzu. Die seit dem Abschlusse des Talmuds in verschiedenen Zeiten entstandenen Bibelcommentare lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, dass man des Unterschiedes zwischen der nüchternen Schrifterklärung, dem sogenannten Peschat, und der traditionellen, nicht blos agadischen, wo es selbstverständlich ist, sondern auch der halachischen Auslegung sich schon frühzeitig bewusst gewesen ist. Man hat es bald herausgefühlt, dass der Talmud vom Streben erfüllt, möglichst alle überlieferten Gesetze in der Schrift selbst ausgedrückt zu finden, dieser oft nothgedrungen habe Zwang anthun müssen, und konnte sich deshalb der Erkenntniss nicht verschliessen, dass viele Verse einen anderen einfachern Sinn haben, als denjenigen, welchen jener ihnen unterlegt. Weshalb sollte man sich auch gegen eine derartige Annahme sträuben? Es liegt doch im Begriffe der mündlichen Tradition, dass sie mündlich überliefert, aber nicht schriftmässig belegt ist, und die durch tausendjährige Uebung geheiligten Gebräuche konnten an Verbindlichkeit nichts einbüssen, wenn auch manche unter ihnen mit keiner Silbe in der schriftlichen Lehre angedeutet waren. Nur über die Grenzen der natür-

---

[1]) Dass an die agadische Pharaphrase ein ganz anderer Massstab als an die halachische zu legen ist, hat bereits Chajes אמרי בינה p. 19 b. gefühlt und sich sogar dadurch bestimmen lassen, das Halachische in eine so frühe Zeit zu setzen, dass nach seiner Meinung nicht Jon. dem Hillel, sondern umgekehrt Hillel dem Jonathan, den Spruch דעלך סני לחברך לא תעבד entlehnt hat, dem Agadischen aber die Zeit nach dem Abschlusse des Talmuds zu vindiciren.

lichen Erklärung und der halachischen Auslegung haben Meinungsverschiedenheiten bestanden; eine talmudische Deutung, welche noch der Eine als dem Peschat entsprechend ansah, ist schon dem Anderen als eine gezwungene und nur vom halachischen Standpunkte aus gerechtfertigte erschienen, und manchen Commentar möchten wir heutzutage als überwiegend halachisch bezeichnen, dessen Autor einst auf dem Boden der nüchternen Auffassung zu stehen geglaubt. In der Sache selbst aber war man darüber einig, dass es eine natürlichere Interpretation für manche Stellen gebe, als sie der Talmud biete; eine solche Anschauung kommt in den vielen exegetischen Werken mehr oder weniger zum Durchbruch. Allein alle Schriften dieser Gattung sind erst lange nach der Vollendung der Gemara verfasst worden. Aus dem talmudischen und gaonäischen Zeitalter hingegen besitzen wir nur in den Midraschim Commentare von ausgeprägt agadischem u. homiletischem Charackter, in Mechilta, Sifra, Sifre ebensolche von unzweifelhaft halachischer Tendenz, wie schon daraus hervorgeht, dass sich diese nur auf die überwiegend gesetzlichen Bücher des Pentateuchs erstrecken, aber wir können auch nicht eine einzige Arbeit nennen, welche mit dem Anspruche auftritt, keinen dieser beiden Zwecke zu verfolgen, alle unterscheiden sich nur durch die Art der Vertheilung und Gruppirung von dem Halachisches und Agadisches in sich vereinigenden Talmud. Sollte sich vielleicht daraus schliessen lassen, dass die alten rabbinischen Autoritäten mit ihren halachischen Auslegungen wirklich immer den natürlichen und eigentlichen Schriftsinn wiederzugeben geglaubt? Es ist dieses allerdings vereinzelt behauptet worden;[17])

---

[1]) Geiger, „Wissensch. Zeitschrift für jüd. Theologie“ in dem Aufsatze „Das Verhältniss des natürlichen Schriftsinnes zur talmudischen Schriftdeutung,“ p. 53—81 und 234—259.

allein auch dann, wenn der halachischen Interpretation nicht Aussprüche gegenüber gestellt wären, wie אין מקרא יוצא מידי פשוטו „kein Vers tritt (bei aller Auslegung) aus seinem Peschat heraus," selbst dann würde schon die ganze Art und Beschaffenheit derselben die Unrichtigkeit einer derartigen Annahme beweisen. Immerhin aber hat uns dieses Zeitalter keinen einzigen, den späteren auch nur einigermassen ähnlichen reinexegetischen Commentar geliefert und jedenfalls ist dieses eine Lücke in der damaligen Literatur. Wie aber? Wenn diese Lücke durch die Targumim ausgefüllt, wenn durch sie gezeigt würde, nicht nur, dass schon damals der Peschat in der Auffassung der Schrift zur Geltung gekommen, sondern auch, in welchen Grenzen er sich bewegt, welche Vorstellung über ihn geherrscht! Unwahrscheinlich ist dieses schon deshalb nicht, weil die Versionen sich nicht an die Gelehrten, sondern an das Volk gewendet, dem es nicht um halachische Fachkenntnisse, sondern um einfaches Verständniss der Lehre zu thun war. Von diesem Gesichtspunkte aus wäre es für unsere Kenntniss ein grosser Gewinn, dass die Targumistik aus dem Rahmen einer blossen Uebersetzung, die nach dieser Seite hin wenige Folgerungen zulassen würde, allmählich herausgetreten und immer mehr eine paraphrasirende und exegesirende Richtung eingeschlagen hat, und aus demselben Grunde ist es klar, dass wir grade von der spätesten palästinensischen Version die meiste Aufklärung erwarten dürfen, nicht blos über die Beziehungen zwischen der targumistischen Volksliteratur und dem Gelehrtenschriftthum des Talmud, sondern vielleicht auch über das damalige Verhältniss der natürlichen Exegese zur halachischen Auslegung. Doch ist gerade dieser Uebersetzung bisher nur eine geringe Aufmerksamkeit geschenkt und dabei auch hauptsächlich nur ihre Stellung zu den andern Versionen in sprachlicher Beziehung in Erörterung ge-

zogen worden.[1]) Das eigentliche Agadische und noch mehr das Halachische indessen haben die bisherigen Arbeiten nur nebenbei berührt, aber noch nicht in seiner Eigenartigkeit selbtsständig behandelt; sogar die fortlaufenden Commentare zum Jonathan haben oft seine Widersprüche mit der Halacha nicht bemerkt, und, wo sie dieselbe beachtet, meist völlig unzureichende Gründe angegeben,[2]) auch Hirsch Chajes hat in einer sonst

---

[1]) Neue Gesichtspunkte hat in dieser Hinsicht eröffnet Frankels Abhandlung „Einiges über die Targumim," der sich anreiht Seligsohn und Traub „Ueber den Geist des Jonathan" (Monatsschrift VI, 96 f.) und der treffliche Aufsatz Bacher's „Ueber das gegenseitige Verhältniss der pentateuchischen Targumim" (Zeitsch. der Deutsch-Morgenl Gesellschaft 1874 p. 59).

[2]) Bei unserer Arbeit haben wir drei Commentare benutzt. 1) פירוש על תרגום יונתן ותרגום ירושלמי von David ben Jacob Zebrecyn, Prag 1609, — wir werden es bei späteren Anführungen abgekürzt פ"י I nennen — ist lediglich eine schlichte, verständige Worterklärung, welche in glücklicher und anzuerkennender Weise oft Textkritik am Targum übt. Auf das Halachische und Agadische geht diese Schrift selten ein, nicht einmal bei den augenfälligsten Widersprüchen mit der Tradition, wie in dem bekannten Verse Lev. 18,21, und eigentlich nur dann, wenn dieses zum Verständnisse des Wortlautes im Jon. unerlässlich ist. Sie steht überhaupt ganz und gar auf dem Standpunkte, dass dieser der tradirten Anschauung nicht widerstreiten könne, (מסתמא לא יחלוק על המדרשים) und zwingt sich deshalb mitunter zu ganz widersinnigen Erklärungen, wie sie beispielsweise in Bezug auf die Succah zu Lev. 23,42 den Ausdruck לשום חגא erläutert שתחא עשויה לשם חג דאפילו סוכה ישנה כשרה, während doch nach dem Traktate Succa eines das andere gänzlich aufhebt. In der von uns benutzten Ausgabe (Eigenthum der Bibliothek des jüd. theol. Seminars zu Breslau) fehlt Blatt 13—20, umfassend den grösseren Theil von Pericope ויגש bis Per. ואתה תצוה. — Ganz das Gegenstück von diesem Commentar ist 2) קטרת הסמים (ק"ה); ihm ist Worterklärung Nebensache, das Halachische und Agadische Hauptsache. Er ist von Mordechai ben Naphtali Hirsch aus Kremsier verfasst und in Amsterdam 1671 gedruckt. Merkwürdig genug, ist der vom Verfasser selbst besorgte Commentar zu den ersten Büchern des Pentateuch sehr, ja zu kurz, berührt

lehrreichen Abhandlung nur eine Zusammenstellung vieler Abweichungen geliefert, aber dieselben meist ganz unerklärt gelassen,[1]) und endlich hat Geiger für einzelne dieser Besonderheiten zwar Erklärungen versucht, mit denselben aber ein so kühnes Gebäude aufgeführt, dass grade dadurch die Nothwendigkeit einer Spezialuntersuchung erhärtet ist. Eine solche soll in Bezug auf die Stellung des Targum Jonathan zur Halacha in diesen Blättern unternommen werden. Vom Fragmententargum Jeruschalmi dürfen wir Abstand nehmen, da in einem besonderen Anhange der Nachweis geführt werden wird, dass dieses halachische Elemente von sich ferngehalten habe. Wie aber die zweite palästinensische Version den gesetzlichen Theil des Pentateuchs behandelt, wie weit sie darin mit der eigentlichen Halacha

---

selbst die gesetzlichen Partien wenig und übergeht sogar, wie der erstgenannte, auch den Vers Lev. 18,21, hingegen der lezte nach dem Tode des Autors gedruckte Theil zum 4. und 5. Buche so ausführlich, ja weitschweifig, dass sogar einfache Uebertragungen auf talmudische Erörterungen zurückgeführt und Auffälligkeiten entdeckt werden, wo solche gar nicht bestehen. Bei Alledem bietet auch er uns für unseren Zweck keine wissenschaftliche Ausbeute, denn die Schwierigkeiten werden nur angedeutet, um entweder gar nicht oder auf pilpulistischer Weise gelöst zu werden. Die Benutzung dieser Schrift verdanken wir der Freundlichkeit des Herrn Dr. Berliner in Berlin. Endlich ist 3) der der neuen Wiener Pentateuchausgabe (1859) beigedruckte פירוש על תרגום יונתן וירושלמי, den wir weiterhin mit פ"י II hezeichnen werden, eine angemessene Vereinigung des den beiden vorgenannten Commentaren Eigenartigen. Er geht sowohl auf Worterklärung als auf die Quellen des Halachischen und Agadischen, wenn auch nicht überall, ein und nimmt dabei schon hin und wieder den Anlauf zu einer rationellen Lösung der Schwierigkeiteu, indem er Einiges durch den Hinweis auf die Wiederholung und den Zusammenhang erklärt. Er hat öfter פ"י I benutzt, citirt ihn aber gewöhnlich nur dann (unter den Namen מהר"ד) wenn er ihn widerlegt; die in פ"י II vorgenommenen Correkturen im Texte rühren meist von ihm her.

[1]) אמרי בינה Zolkiew 1849, Absch. IV, p. 17–19.

zusammengegangen, wie weit sie sich von ihr getrennt, ob und inwieweit das Bestreben sichtbar ist, der talmudischen Interpretation gegenüber die nüchterne Erklärung zu vertreten, — das wollen wir in dem Folgenden darzustellen versuchen.

I.

Allgemeine Charakteristik der Jonathanschen Uebersetzung zum gesetzlichen Theile des Pentateuchs.

Unsere bisherigen Ausführungen über den volksthümlichen Charakter der aramäischen Versionen und ihre Beziehungen zur gesammten Geistesthätigkeit ihrer Zeit werden uns auch den Schlüssel liefern zum Verständnisse der späteren palästinensischen Targumim. Diese sind es bekanntlich, welche unter allen Schriften dieser Gattung den Forschern am meisten Verlegenheit bereitet haben. Man wusste nicht, als was man sie anzusehen hätte. Der Name, den sie führen, verweist sie in das Gebiet der Uebersetzungen; aber dem Charakter von solchen scheinen sie ganz und gar nicht zu entsprechen. Denn es treten hier paraphrastische Erklärungen und Zusätze, grösstentheils sogar von hagadischer und halachischer Färbung, so zahl- und so umfangreich auf, dass unter ihnen die wörtlichen Uebertragungen stellenweise förmlich verschwinden. Es lag nun die Annahme nahe, dass uns neben der Uebersetzung auch eine Auswahl oder Blumenlese aus dem Talmud, ein halachisches und agadisches Compendium oder ein halachischer und agadischer Commentar geboten werden sollte.[1]) Allein dadurch werden die Schwierig-

[1]) Am bestimmtesten wird diese Ansicht ausgesprochen von Seligsohn und Traub a. a. O.: „Er will mit der Uebersetzung zugleich ein Compendium aller an den biblischen Text sich anlehnen-

keiten nicht vermindert, sondern nur noch erhöht. Denn alsdann wird man doch gewiss mit noch grösserem Rechte erwarten dürfen, dass die Zusätze dieser Gattung sich in vollem Einklange mit der Tradition befinden; das Jonathansche Targum weist aber auch Abweichungen von der Halacha und der halachischen Norm auf und zwar keineswegs in vereinzeltem Maasse, sondern in beträchtlicher Zahl. Wie erklärt man sich diese Erscheinung? Abraham Geiger ist bisher der Einzige gewesen, welcher innerhalb des Rahmens eines grösseren Werkes[1]) die Schwierigkeit zu lösen versucht hat. Er hat die Hypothese aufgestellt, dass es ursprünglich eine ältere, mehr sadducäisch gefärbte Halacha gegeben habe, welche einer jüngeren ausgeprägt pharisäischen Richtung habe das Feld räumen müssen; die Abweichungen in unserem Targum seien eben Trümmer jener älteren Halacha, von der sich auch in der Talmudliteratur einzelne, aber noch spärlichere Reste erhalten hätten. Allein es erheben sich gegen diese Annahme die schwerwiegendsten Bedenken. Dass Geiger bei Differenzen zwischen dem Schrifttexte und den Versionen diesen jedes Mal — man möchte sagen prinzipiell — den Vorzug giebt, auch wenn ihrem Verfahreu offenbar nur ein Missverständniss oder das Streben nach Ergänzung und Erläuterung zu Grunde liegt — dass er selbst aus den poetischen Ausschmückungen der in un-

den Hagada und prägnanten Halacha geben“ (p. 101). Die Bemerkung, dass das Halachische im Jon. für den engen Kreis Halachakundiger bestimmt gewesen sei, ist leicht zu widerlegen; hätten diese in zweifelhaften Fällen statt des Talmuds das Targum nachgeschlagen, so wären sie häufig in die bedenklichste Collision mit der religiösen Praxis gekommen.

[1]) „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums.“ Die Begründung unserer Ausführungen gegen seine Ansichten findet man, soweit die Belege nicht schon an dieser Stelle gegeben sind, weiter unten in den Anmerkungen in verschiedenen zerstreuten Anmerkungen zu den folgenden Capiteln.

eingeschränkter Freiheit sich bewegenden jerusalemischen Targumim Schlüsse auf andere Lesearten zieht[1]) — Dieses und manches Andere wollen wir hier, als unseren Gegenstand nicht unmittelbar berührend, unerörtert lassen. Aber muss es nicht von Vornherein Misstrauen gegen seine Theorie erregen, dass er das Mate-

---

[1]) Aus einer Stelle in Schemoth Rabbah Capitel 48 gegen Ende und einer anderen in Sifre zu Deut. 17, 3 will Geiger (Urschrift p. 249 und 446) mit absoluter Sicherheit entnehmen, dass sogar das talmudische Zeitalter bei zwei Versen des Pentateuchs noch eine andere Leseart vor sich gehabt habe. In der That sind unter allen Belegen, welche er für seine Conjecturen anführt, diese beiden die gewichtigsten, aber bei genauer Betrachtung wird man finden dass auch sie zu einer derartigen Schlussfolgerung nicht berechtigen. In Schemoth Rabba wird bemerkt: אמר משה לפני הקב"ה כתבת כי יגנוב איש שור או שה וטבחו או מכרו חמשה בקר ישלם תחת השור הרי הביאו ה' חח ונום טבעת עגיל וכומז; nun aber heist es in Exod. 35, 22 nur חח ונום וטבעת וכומז, ergo, meint Geiger, müsse zur Zeit des Midrasch dort auch noch עגיל gestanden haben. Dagegen ist aber einzuwenden, dass in späterer Zeit nach Num 31,50 noch eine andere Hebe, aus fünf Gaben bestehend, entrichtet worden ist: ונקרב את קרבן ד' . . . . אצעדה וצמיד טבעת עגיל וכומז; offenbar hat der Midrasch diese als die quantitativ grössere im Auge, es muss nur in ihm gelesen werden אצעדה וצמיד וכו. Dass im Midrasch ungenau Verse citirt und namentlich ähnlich lautende oft mit einander verwechselt werden, ist jedem Kundigen bekannt; es sei nur erinnert an Schemoth Rabbah Anfang von Cap. 2, wo in einem Athem zuerst statt ד' בהיכל קדשו Psalm 11, 4 der Vers in Habakuk 2, 20 ד' בהיכל קדשו, dann statt der Fortsetzung des genannten Psalmverses ד' בשמים כסאו citirt wird ד' בשמים הכין כסאו aus Psalm 103, 19. — In ganz derselben Weise wird man es sich erklären, dass Sifre zu Deut. 17, 3 ein Wort לעבדם erläutert, welches dieser Vers gar nicht hat, wenn man bedenkt, dass sich dieses Wort am Schlusse des ähnlich lautenden Verses ib. 28,14 vorfindet, worauf übrigens bereits Friedmann in seiner Ausgabe des Sifre aufmerksam gemacht hat. Wenn hier auch keine Verwechselung der Verse angenommen werden kann, so ist es doch natürlich, dass bei der Besprechung dieses über den Götzendienst handelnden Verses auch solche denselben Gegenstand betreffenden Schriftausdrücke herangezogen werden, welche an andern Stellen uns begegnen.

rial zu ihrer Begründung nicht dem stets mit der grössten Sorgfalt gepflegten babylonischen Talmud und dem nicht minder angesehenen babylonischen Targum Onkelos, sondern einzig und allein dem fast unbebaut gebliebenen und durch Fehler der Abschreiber immer mehr entstellten Gebiete des jerusalemischen Talmuds, der Mechilta, des Sifra, des Sifre und der palästinensischen Targumim hat entnehmen können? Zwar hat dieses Geiger selbst empfunden und es damit zu erklären gesucht, dass in Babylonien die Ausmerzung der alten Halacha oder wenigstens ihre Umgestaltung zur neuen Halacha mit einer eisernen Consequenz vollzogen wurde, welche auch die leiseste Spur der ursprünglichen Auffassung aus den dort entstandenen Werken verwischt hat, in Palästina hingegen als „dem Sitze der alten Traditionen, gegenüber einer geschlossenen denselben anhangenden Uebersetzergilde und bei dem Mangel an Energie von Seiten der sinkenden Schulen“ der Umwandlungsprozess nicht zum vollen Austrag und Abschluss zu gelangen vermochte und deshalb in der dortigen Literatur neben der vorherrschenden jüngeren Richtung sich auch noch Reminiscenzen an die ältere erhalten hätten. Onkelos aber ist nach ihm in der Gestalt, wie dieses Targum uns heute vorliegt, nicht die älteste Uebersetzung, sondern eine neue Bearbeitung, welche, um dem Conflicte gänzlich aus dem Wege zu gehen, möglichst alles Halachische zu entfernen bestrebt war, eine Ansicht, die ihren Urheber dann weiter genöthigt hat, in vielen Fällen, wo diese Version mit der Septuaginta übereinstimmt, vom Jonathan aber abweicht, eine Rückkehr zum alten Standpunkte anzunehmen.[1]) Doch abgesehen davon, dass der Nachweis für diese Behauptungen nicht einmal versucht wird — ist es nicht höchst widersinnig und unnatürlich, anerkannt correcte und Jahrtausende hindurch mit wachsamen

[1]) Vgl. z. B. Urschrift p. 462 und 463.

Auge gehütete Werke als eine systematische, wenn auch in guter Absicht unternommene Fälschung, als eine Art von pia fraus anzusehen, hingegen das aus den, wie Geiger selbst zugiebt, durch unzählige Copisten getrübten Quellen Geschöpfte als echte, ungetrübte Wahrheit auszugeben? Muss aber schon ein solches Verfahren Misstrauen gegen seine Hypothese einflössen, so wird diese sich vollends in Nichts auflösen, wenn man auf die talmudische Literatur eingeht und diejenigen Stellen gründlich in Augenschein nimmt, welche er als alte Halacha's bezeichnet. Zuvörderst hat Geiger — und dieses ist der einzige Punkt, bei dem er auf die Mischna recurriren konnte — selbst Controversen zwischen zwei Lehrern zu einem Streitpunkte der beiden Richtungen gestempelt. Er bezeichnet sogar manche Autoren, B. Ismael, R. Elieser, R. Gamaliel, R. Jose den Galiläer als Vertreter der alten, Andere, wie R. Akiba und R. Josua, als erste und Hauptrepräsentanten der jüngeren Halacha, wobei er, um Niemanden seinem Prinzipe untreu werden zu lassen, oft genöthigt ist, eine Stelle des babylonischen Talmuds als Umgestaltung und tendentiöse Aenderung anzusehen, oder an einer Stelle des jerusalemischen oder der Mechilta die Namen zu vertauschen, oder endlich beides gleichzeitig zu thun[1]) und es doch nicht immer verhindern kann, dass Einer unvermerkt den ihm aufgezwungenen Posten verlässt und in die Reihen der Gegner übertritt. Ferner hat Geiger, wiewohl er selbst weiss, dass die Tradition oft einzelne Worte aus dem Zusammenhange reisst, um an sie irgend eine mit dem eigentlichen Gegenstande der pentateu-

---

[1]) Vgl. u. A. Urschrift p. 449, Anmerkung. In Bezug auf den dort berührten Vers Exod. 21, 29 behauptet auch noch Geiger, dass unter יומת R. Ismael den Tod durch das Gericht im Gegensatze zu R. Akiba verstanden habe, während in der Mechilta davon keine Rede ist, im Gegentheil die schöne Ausführung dieses Lehrers beweist, dass er auf dem gleichen Standpunkte wie R. Akiba gestanden.

chischen Vorschrift gar nicht zusammenhängende Bemerkung zu knüpfen,[1]) gleichwohl aus derartigen Interpretationen folgern zu müssen geglaubt, dass ursprünglich die Auffassung mancher Abschnitte eine andere gewesen sei. Solche Stellen kommen für den Unbefangenen gar nicht in Betracht und es bleiben dann nur wenige halachische Ausführungen übrig, welche freilich im ersten Augenblicke und in der Geiger'schen Arbeit gelesen, mehr oder weniger befremdlich erscheinen, die aber, wenn man sie in den Quellen aufsucht und auf den Zusammenhang eingeht, nicht mehr, wie wir weiter zeigen werden, Befremden erregen. Kann nun so aus den ausgesprochen halachischen Werken das Vorhandensein einer älteren Halacha nicht nachgewiesen werden, so wäre es gewiss höchst gewagt, dieses einzig und allein aus dem Targumim eruiren zu wollen. Ueberdies ergiebt sich bei genauer Betrachtung, dass die von den Ausführungen der Tradition abweichenden Uebersetzungen dem natürlichen Wortsinn näher kommen, als die talmudischen Erklärungen, oder sich wenigstens auf einfachere exegetische Anschauungen und Grundsätze, wie später gezeigt werden soll, zurückführen lassen. Ist nun aber nach Geiger die einfachere Art das Merkmal der älteren, die weniger natürliche Auffassung das der jüngeren Halacha? Keineswegs; er führt selbst aus, dass an manchen Stellen zwar die frühere Zeit für den einfacheren und natürlicheren Schriftsinn eingetreten sei, an anderen aber sich erst die spätere Generation demselben zugewendet habe. Schliesst sich Jonathan wenigstens, wie man doch nach jener Darstellung erwarten sollte, den vermeintlichen Vertretern der alten Richtung, etwa R. Ismael oder R. Elieser, beständig an? Auch das nicht, das Targum bevorzugt weder den Einen noch den Anderen

---

[1]) Urschrift p, 437, zweite Anmerkung.

und wiederum ist Geiger, wie bei der Mischna und dem babylonischen Talmud, so auch hier tendentiöse Aenderungen im Sinne des späteren Standpunktes anzunehmen genöthigt, obwohl an manchen Stellen sich eine derartige Voraussetzung als durchaus unmöglich erweist. So hätten wir denn in der Jonathan'schen Version ein Werk vor uns, in welchem zwei Strömungen einander bekämpfen, zwei Seelen nebeneinander leben und weben! Einer solchen jedes Erkennungsprinzip verwischenden Anschauung könnten wir uns allenfalls noch anbequemen, wenn wenigstens irgendwo im grossen Organismus der eigentlichen Halacha sich Geigers Urseele regte; da wir sie aber dort nirgends zu erkennen vermögen, so tritt um so dringender die Forderung an uns heran, eine Erklärung zu suchen, welche uns das Targum als ein einheitliches Ganze von einem Geiste und einem Gusse erscheinen lässt.

Um zu einer solchen Erklärung zu gelangen, brauchen wir nur die Fäden aufzusuchen, welche einmal unsere Version mit den targumistischen Bestrebungen der früheren Zeiten, dann aber auch die gesammte targumistische Volksliteratur überhaupt mit der Gelehrtenliteratur des Talmuds verknüpft. Wir haben zuvörderst die schon aus dem Früheren sich ergebende Thatsache zu betonen, dass zwischen den Uebersetzungen des Onkelos und des Jonathan ein einheitlicher fortlaufender Zusammenhang besteht. Beide sind keineswegs grundverschiedene, gleichsam mit einander concurrirende Arbeiten, sondern sie stellen nur zwei Entwickelungsstufen ein und desselben Systems dar. Die Keime von Demjenigen, was uns im Jonathan eigenartig erscheint, sind bereits im Targum Onkelos unschwer zu erkennen. Es ist bisher noch Niemanden eingefallen, diesem den Charakter einer Uebersetzung abzusprechen, und dennoch ist es nicht minder bekannt, dass es oft vom Wortlaute der Schrift abweicht. Dazu hat dasselbe die Rücksich

auf das Volk gezwungen, für dessen Geschmack und Geistesrichtung auch schon dieses angepasst war. Um das nationale Bewusstsein zu heben oder auch um es nicht zu verletzen, war der Uebersetzer genöthigt, ganz so, wie wir es in erhöhtem Maasse beim Palästinenser erkennen, manchen Stellen eine stärkere jüdisch-nationale Färbung zu geben und zu diesem Zwecke Aenderungen und Modificationen an den Ausdrücken vorzunehmen.[1]) Besonders aber ist bei den Gesetzen, welche die Tradition nicht immer dem buchstäblichen Sinne entsprechend aufgefasst hat, der Einfluss der Volksanschauung sichtbar. Bei allem Streben nach wörtlicher Uebertragung konnte der Vertent diesen Vorsatz nur bei denjenigen Geboten consequent durchführen, welche nicht die grosse Masse unmittelbar berührten, oder deren Beobachtung ausschliesslich dem Gerichte oder den Gelehrten und Fachmännern oblag; hingegen musste er von demselben oft abgehen und halachischen Erklärungen den Zutritt gewähren, wenn es sich um Vorschriften handelte, die in das Leben der Gesammtheit lebendig eingegriffen und Allen in gleichem Maasse Interesse einflössen mussten.[2]) War es der Wunsch, nebenbei auch Halachisches der Uebersetzung einzuverleiben, der zu diesem Verfahren veranlasst? Das hat bei Onkelos wenigstens noch Niemand behauptet; — aber ein Uebersetzer, der zum Volke sprach, konnte doch nur den Schriftvers in dem Sinne wiedergeben, in welchem ihm

---

[1]) S. Luzzatto Oheb ger.

[2]) Chajes אמרי בינה p. 15: ומפני זה בהלכות המסורות לכל ובמצות המוטלות לחוב על כל הפרטים חשש למען לא יהיו נגררים אחר פשטות המקרא הוצרך לתרגם להם כפי ההלכה למען לא יטו אשוריהם מן הדרך חמסולל אשר קבלנו בעל פה, אולם במצות המסורות רק לחכמים ראשי סנהדרין הנה לפניהם אין צורך בתרגום. Bei der schärferen Formulirung, die wir diesem Gedanken gegeben, fällt der Einwand weg, den dagegen Lövy in seinem בקרת התלמוד p. 232 und Adler-London in der Vorrede zu seinem Onkelos-Com-

seine Zuhörer nahmen und praktisch übten und wenn beispielsweise Jedermann wusste, dass ihm nicht bloss der Genuss eines in der Muttermilch gekochten Böckleins, sondern auch der Genuss von mit Milch vermischtem Fleische verboten sei, so war es bei der im Frühern dargelegten Tendenz des ganzen Unternehmens durchaus unmöglich, den Vers Exod. 23, 19 anders zu übertragen, als: „Du sollst nicht Fleisch und Milch zusammen essen.“ Gleichzeitig aber beweist die geringe Zahl halachischer Elemente, welche diese Version aufzuweisen hat, dass immerhin damals noch der Einfluss des Lehrhauses auf das Volk ein äusserst schwacher und begrenzter gewesen. Aber mit der Erweiterung und Vertiefung der Halacha hat sich auch das Volksbedürfniss erweitert und vertieft, und je mehr der Strom der Halacha anwuchs, desto mächtiger und reicher rauschte auch der Strom der Targumistik dahin. Aus dem schlichten, gleichförmig und ziemlich geräuschlos sich bewegenden Werke der Mischna war das mit unver-

mentar נתינה לגר (beigedruckt der 1876 erschienenen Wilnaer Pentateuch-Ausgabe) erhoben hat. Letzterer kann natürlich diese Ansicht schon deshalb nicht acceptiren, da er gegen Chajes, Luzzatto, Frankel und A. daran festhällt, Onkelos wäre nicht blos für das Volk, sondern auch für die Gelehrten geschrieben. Die Targumstellen aber, mit welchen er seine eigene abweichende Meinung über das Halachische in Onkelos begründet, sind keinesweges eine Widerlegnng, sondern im Allgemeinen sogar eine Bekräftigung unserer obigen Darlegung. Denn sie beziehen sich entweder auf Gesetze, auf welche irgend ein Umstand, wie die Meinungsverschiedenheiten zwischen Peruschim und Zaddukim, oder ihre häufigere Anwendbarkeit die Aufmerksamkeit des Volkes in höherem Maasse gelenkt, oder sie gehen darauf aus, wie z. B. bei Deut. 23, 18, Lev. 19, 32 und ibid. 23, 43, der Schrift eine stärkere jüdisch-religiöse Färbung zu geben Dasselbe ist der Fall bei Exod 12, 13, Lev. 25, 47, oder bei der Uebertragung von אלהים (in der Bedeutung Götzen) mit טעון oder דחלן, wie Gen. 31, 32, Deut. 32, 17 u. a. St, aus denen Adler auffallender Weise den grade entgegengesetzten Schluss zieht, dass nämlich Onk. Andersgläubige nicht habe verletzen wollen.

gleichlicher Lebhaftigkeit arbeitende, riesenhafte Räderwerk der Gemara hervorgegangen. Die haarscharfe, den Dingen bis auf den Grund dringende Dialektik des amoräischen Zeitalters konnte auch an den Kreisen, welche demselben fernstanden, nicht spurlos vorübergehen. Selbst diejenigen, denen es nicht um die Kenntniss der mündlichen, sondern ausschliesslich nur um die schriftliche Lehre zu thun war, haben, ohne es zu wissen und zu wollen, die in jener angewendete Form auf die Lektüre dieser übertragen. Die midraschische Auffassungsweise schwebte sozusagen in der Luft, Keinem konnte die wörtliche Wiedergabe des Originals genügen, Jeder suchte das Einzelne in seinem Vollwerthe und seinem vollen Gedankengehalte zu erfassen. Und da stellt sich denn heraus, dass in Bezug auf den gesetzlichen Theil der heiligen Schrift das Streben, alles der Aufklärung Bedürftige sich möglichst klar und verständlich zu machen, in vier Formen zum Durchbruch gekommen ist, in denen man alsbald den fortschreitenden Einfluss des Lehrhauses erkennt. Erstens hat man überall, wo die Knappheit und Kürze, Allgemeinheit und Unbestimmtheit, Dunkelheit und Lückenhaftigkeit des Ausdruckes den Inhalt nicht deutlich genug hervortreten lässt, sich diese Deutlichkeit und Anschaulichkeit zu verschaffen gesucht. Zweitens wollte man nicht blos sachlich, sondern auch sprachlich verstehen; man fragte sich nicht nur, was irgend ein Gesetz seinem Inhalte nach lehre, sondern achtete auch darauf, in welcher sprachlichen Form es ausgedrückt sei, und, wo mehr Worte als nöthig gebraucht zu sein schienen, wo man auf Wiederholungen und Häufungen stiess, da wollte man auch den Grund hiefür wissen und verlangte eine Erklärung. Drittens richtete man nicht blos auf das Einzelne, sondern auf das Ganze sein Augenmerk, indem man auf den innern Zusammenhang der aufeinander folgenden Verse und Abschnitte achtete.

Man meinte, dass die Schrift nicht Dinge aneinander gereiht haben könnte, zwischen denen keine Verwandschaft bestände, und wo dieses doch der Fall zu sein schien, da konnte man sich nicht beruhigen, bis man ein dieselben in gegenseitige Beziehung setzendes, einigendes Mittelglied gefunden. Und endlich viertens hat das jüdische Nationalgefühl immer tiefere Wurzel in den Herzen gefasst; man hat mit der ganzen Gluth nationaler Begeisterung sich in die Gotteslehre versenkt und es ist deshalb das spezifisch Jüdische in recht scharfen Umrissen Jedermann entgegengetreten. — In solchem Grade hat sich das allgemeine Bedürfniss verschärft und gesteigert; aus den zarten Keimen hatte sich eine üppige Saat entwickelt. Wenn aber die alten Versionen der jedesmaligen Zeitrichtung Rechnung tragen wollten und, um volksthümlich zu sein, Rechnung tragen mussten, so fiel selbstverständlich den späteren Uebersetzern eine grössere und erweitertere Aufgabe zu als den früheren. Während Onkelos noch die herrschenden Ansprüche durch kleine, unscheinbare Aenderungen und Modificationen befriedigen konnte, vermochten seine Nachfolger denselben oft nur durch die weitläufigsten Umschreibungen zu genügen. So hat denn die natürliche Entwickelung von selbst zu einer an erklärenden Zusätzen reichen Uebersetzung führen müssen. Aber trotz dieser Zusätze war es eben auch nur eine Uebersetzung, insofern man darunter eine Arbeit versteht, welche einzig u. allein bestrebt ist, den Inhalt des Originals in einer andern Sprache zu verdeutlichen, nicht aber noch nebenher andere Zwecke verfolgt. Und lediglich eine solche, soweit es den gesetzlichen Theil des Pentateuchs anbetrifft, dem eben geschilderten vierfachen Volksbedürfnisse gerecht werdende Uebersetzung ist das aus dem Boden des aramäisch-gaonäischen Zeitalters hervorgewachsene Targum Jonathan. Wie Onkelos mit seinen halachischen Be-

merkungen keineswegs beabsichtigt hat, auch in die Hallen der Tradition den Hörer einzuführen, so ist auch bei Jonathan die Massenhaftigkeit des halachischen Materials weiter nichts als das natürliche Ergebniss der mächtiger gewordenen Zeitströmung, keineswegs aber sollte damit ein halachisches Compendium oder ein halachischer Commentar geliefert werden. Der Verfasser eines solchen würde die Quellen der Halacha mit dem bestimmten Zwecke durchgehen, eine Auswahl aus derselben zu der wörtlichen Uebertragung hinzuzufügen, mit dem vollen Bewusstsein, damit ein Zweites und Neues zu bieten. Das aber ist hier durchaus nicht der Fall. Die erklärenden Zusätze haben nicht den Charakter von äusseren Zuthaten, zu denen die Lektüre anderer Werke den Anstoss gegeben, sondern sind selbst da, wo sie einen halachischen Anstrich haben, das Produkt eines unmittelbar aus der Schrift heraus erwachsenen inneren Bedürfnisses und sollen lediglich dazu dienen, der wörtlichen Uebersetzung, wo diese allein den Inhalt nicht durchsichtig genug machen kann, nachzuhelfen, sie zu einer recht anschaulichen und die möglichst grösste Klarheit verschaffenden zu gestalten. Wie Onkelos, so will auch das Targum Jonathan weiter nichts als die Erkenntniss der pentateuchischen Lehre vermitteln und der Unterschied, den wir zwischen beiden Versionen schon beim ersten Ueberblicke wahrnehmen, gründet sich einzig und allein darauf, dass die frühere dem Geschmacke einer früheren, die spätere dem einer späteren Periode angepasst ist. Man könnte diese letztere ihrem äusseren Eindrucke nach eine exegesirende Uebersetzung nennen; da indessen ihre Urheber von Hause aus nicht auch zu erklären beabsichtigen, so dürfte für sie zutreffender sein die Bezeichnung Sinnübersetzung im Gegensatze zur Wortübersetzung, insofern ihre Tendenz nicht ist, aus einer Sprache die Worte möglichst getreu in eine

andere umzusetzen, sondern den Sinn — gleichviel ob in kurzer oder in weitläufiger Weise — möglichst durchsichtig zu machen. Als solche scheint sie auch Zunz aufzufassen, welcher zuerst auf den Zusammenhang der Targumistik mit den gesammten Geistesbestrebungen jener Zeit mit seinem unübertrefflichen genialen Scharfblicke hingewiesen und dessen lichtvolle Andeutungen schon längst hätten auf die richtige Fährte führen müssen, Er bemerkt nämlich: „Der Targumist des Jeruschalmi hat keine Hagada, noch weniger einen Commentar ausarbeiten, sondern dem Publikum ein Werk übergeben wollen, in welchem die Auslegung der Schrift, den herrschenden Ideen entsprechend, ebensowohl den Erfordernissen der halachischen Accomodation als der herrschenden Amplifikation genügte und seine ganze Arbeit wird daher eine freie Uebertragung mit theilweise vorherrschendem Midrasch.“[1]) Nur müssen wir hier den Ausdruck „halachische Accomodation,“ wenn es auch dieser Gelehrte wohl nicht so gemeint hat, nicht in subjectivem, sondern in objectivem Sinne nehmen; sie war nicht vom Redacteur selbst beabsichtigt, sondern hat sich von selbst aus der Natur einer derartigen Arbeit in der bald darzulegenden Weise ergeben. Die Erkenntniss aber des ganzen Entwicklungsganges wird nicht blos ein Gewinn sein für das Verständniss des Targum Jonathan, sondern für die Geschichte der Exegese überhaupt; denn sie zeigt uns, dass die Anfänge der selbstständigen Schrifterklärung bis ins talmudische Zeitalter hinaufreichen, und in welchen Bahnen sie sich bewegt hat.

Es wäre nun aber noch zu bestimmen, bis zu wel-

---

[1]) a. a. O. p. 72. Unter „Jerusalemisches Targum“ ist bei Zunz Targum Jonathan zu verstehen Uebrigens ist ihm wie auch den anderen Autoren eigenthümlich, dass sie bei der Besprechung der Version hauptsächlich an die agadische Paraphrase denken, die halachische aber nur nebenbei berühren.

cher Grenze das in den bezeichneten vier Formen hervortretende Bedürfniss des Volkes und des für dieses arbeitenden Uebersetzers reicht. Die Antwort ist kurz und einfach: Nur soweit, als sich dieses überhaupt innerhalb eines nicht aus Fachmännern zusammengesetzten Kreises fühlbar machen kann. Es verhält sich also hier ähnlich wie bei Onkelos. Was nur dem Gelehrten schwierig, was nur dem Kundigeren überflüssig oder zusammenhangslos erscheinen könnte, das ist in unserem Targum mit Stillschweigen übergangen. Noch viel weniger kann davon die Rede sein, dass es nach Dunkelheiten förmlich ausgespäht haben sollte, nur um Gelegenheit zu erlangen, gute Einfälle in passender Weise einzufügen. Es hat vielmehr im Allgemeinen nur das erläutert, was selbst dem gewöhnlichen Leser beim Nachdenken noch heute auffallen wird oder wenigstens ihm auffallen würde, wenn er sich in den damaligen Ideenkreis versetzt.[1]) Aber noch eine weitere Einschränkung hat die volksthümliche Tendenz des Buches zur Folge gehabt. Nicht alle Abschnitte des Pentateuchs können die gleiche Anziehungskraft auf den Laien üben. Auch das giebt sich im Targum zu erkennen. Jonathan hat nicht allen Partien die gleiche Sorgfalt zugewendet, sondern diese erhöht oder vermindert, je nach dem grösseren oder geringeren Interesse, das sie einzuflössen vermochten. Oberflächlich betrachtet, könnte man diese Ungleichmässigkeit in der Behandlungsweise als eine jedes vernünftigen Grundes entbehrende Inconsequenz ansehen, allein sie ist dies in äusserst seltenen Fällen, vielmehr findet sie fast immer ihre Neigung und Geschmack des Volkes ihre ausreichende Erklärung.

Aus dem Vorhergehenden ergiebt sich aber auch das

---

[1]) Dieses ist besonders innerhalb der zweiten und vierten Veranlassung zur halachischen Paraphrase der Fall; siehe Capitel II, B. und D.

Verhältniss des Targums zur Halacha. Dass uns diese in ihm recht oft begegnet, ist, trotzdem das Werk lediglich nur die Kenntniss der Schrift vermitteln will, doch natürlich und selbstverständlich. Sobald einmal Jonathan und die hinter ihm stehenden Vertenten es als die Aufgabe einer zeitgemässen Uebersetzung betrachten, die wörtliche Uebertragung durch paraphrastische Ausführungen zu unterstützen, wäre es ein Wunder gewesen, wenn er nicht vielfach mit den talmudischen zusammengetroffen wäre. Die pentateuchischen Gesetze standen ja nicht als todte Buchstaben auf dem Papier, der theoretischen Forschung der Gelehrten nur anheimgegeben, sondern sie wurden nach der Anweisung der Tradition praktisch vom ganzen Volke geübt und hatten im allgemeinen Bewusstsein Fleisch und Blut gewonnen. Wie hätte also ein Mann, der mitten in der Strömung des religiösen Lebens stand, sich von den überlieferten und Jedermann durch Uebung und Verkehr geläufigen Erklärungen vollständig losmachen können, ohne nicht bloss mit der talmudischen sondern mit der Volksanschauung überhaupt zu brechen! Bei alledem aber wird nicht ausser Acht gelassen, dass der einzige Zweck der Arbeit eben die Erschliessung des vollen Gehaltes der pentateuchischen Gesetze sei; die halachischen Erläuterungen sind nur die Mittel zur Erreichung dieses Zweckes, die angewendet werden müssen, weil sie nicht ganz entbehrt werden können, aber auch nur dann zu beachten sind, wenn sie zur Förderung des Zweckes sich als nothwendig erweisen. Jonathan hat sich keineswegs in den Dienst der Halacha begeben, sondern diese sich dienstbar gemacht; er hat sie herangezogen, wo sie seinen Absichten entsprach, hingegen sie verworfen, wo sie sich denselben nicht anbequemen wollte. Sein Verhalten zu ihr ist ein durchaus selbstständiges. Sobald ihre Auffassung sich vom natürlichen Schriftsinn entfernte, hat er ihr seine

eigene, dem einfachen Wortlaute mehr entsprechende Meinung entgegengestellt, selbst dann, wenn jene im Volke bereits feste Wurzel gefasst und die nüchterne Deutung verdrängt hatte. Zwar berechtigt nicht jede mit der Tradition in Widerspruch stehende wortgetreue Uebertragung zu dem Schlusse, dass hier Jon. dem Talmud Opposition gemacht habe, denn es könnte ja wohl sein, dass ihm die betreffende halachische Interpretation unbekannt geblieben. Allein es giebt Stellen, an denen er seine Bekanntschaft mit der Halacha dadurch verrathet, dass er theilweise ihr folgt oder den Gegensatz zu ihr andeutet[1]) und diese wird man nicht umhin können, als vollgiltige Beweise einer bewussten Selbstständigkeit anzusehen. Ebenso hat Jon., wenn der Talmud Etwas ihm selbst Auffälliges klarzustellen unterlässt, oft eigene Erklärungen aufgestellt, von denen manche einen ganz halachischen Anstrich haben. Wie er die Ausführungen der Tradition gänzlich ignorirt, wenn sie ihm in seinen Plan nicht hineinpassen, so hat er kein Bedenken getragen, wo er solche nöthig hatte, aber in jenem Literaturzweige nicht vorfand, gleichsam auf eigene Faust sich Halachas zu bilden.[2]) Alle diese Erscheinungen, die sich bei unserer Annahme in der einfachsten Weise erklären lassen, wären uns ein Räthsel, wenn der Targumist mit Bewusstsein eine Zusammenstellung halachischer Sätze neben einer Version hätte liefern wollen. Dazu wäre er auch nicht der rechte Mann gewesen, denn er war kein Talmudkundiger von Fach, und das Werk enthält auch manche, wenn auch nur vereinzelte Abweichungen von talmudischen Vorschriften, die nicht auf wirkliche Absicht, sondern nur auf Unkenntniss und Irrthum zurückgeführt werden können.[3])

Ist nun aber die Halacha nicht Selbstzweck, son-

---

[1]) S. w. u. Cap. II, B. 5.
[2]) S. w. u. Cap. II, C. 2 [3]) S. w. u. Cap. II, A s. f.

dern, ebenso wie die einfache Paraphrase, nur Mittel zur Erreichung einer durchsichtigen, an den natürlichen Schriftsinn sich haltenden Uebersetzung, so muss sich in logischer Folgerichtigkeit über ihre Anwendung und Beschaffenheit Folgendes ergeben.

I. Die Anwendung der Halacha beruht, ebenso wie die der Paraphrase überhaupt, nicht auf zufälliger Willkühr, sondern sie findet nur in den Fällen statt, wo ein Bedürfniss hierfür vorriiegt. Da nun aber, wie wir gesehen, dieses in vier Formen auftritt, so muss auch die Halacha bei Jon. sich auf folgende vier Veranlassungen zurückführen lassen: a) Sie will das Allgemeine, Dunkle und Lückenhafte der Schrift spezialisiren, aufhellen und ergänzen. b) Sie will das Ueberflüssige in der Darstellung deuten. c) Sie will das Nebeneinanderstehen von nicht Zusammengehörigem erklären. d) Sie will das jüdisch-religiöse Moment mehr herauskehren. So oft man also auf etwas Halachisches stösst, muss man annehmen, dass hiefür eine Veranlassung vorhanden sei und zwar nach den früheren Ausführungen — nicht eine weit herbeigezogene, sondern eine solche, welche sich im Allgemeinen auch einem mittelmässigen Kopfe bei den gleichen Grundanschauungen ergiebt. Doch ist keineswegs auch das Umgekehrte der Fall. Nicht überall hat eine bestimmte im Pentateuch sich darbietende Veranlassung auch eine Erklärung zur Folge und letztere ist auch nicht an allen Stellen in gleichem Maasse und Verhältnisse angewendet.[1]) Dieses hat seinen Grund in der anderen oben erwähnten Erscheinung, dass nämlich der Charakter eines Volksbuches, welchen das Targum an sich trägt, dem Inhalte der Abschnitte einen grossen Einfluss auf die Paraphrase verschafft hat, je nach dem Grade des Interesses, welches derselbe dem

[1]) S Cap. II, E.

gewöhnlichen Leser bietet; mitunter ist auch die Schuld einer blossen Inconsequenz beizumessen.

II. Aus dem grossen Schatze der in den talmudischen Werken niedergelegten Halachas werden nur diejenigen aufgenommen, welche das in der Ausführung der einfachen, für das Volk geschaffenen Uebersetzung hervortretende Bedürfniss auch wirklich und eben nur befriedigen, d. h. nur solche, welche dem einfachen Wortsinne nicht geradezu widersprechen, nicht zu sehr sich von ihm entfernen, nicht künstlich in ihn hinein interpretirt werden müssen, mehr an ihm angelehnt, als wirklich in ihm ausgedrückt sind, sowie solche, welche nicht zu weit abgelegen sind, als dass sie dem schlichten Manne nicht einfallen könnten. Alle anderen werden dermassen ausgeschlossen, dass Jonathan in denjenigen Fällen, wo sich für ihn die Nothwendigkeit herausgestellt hat, etwas erläutern zu müssen, er aber im Talmud nur Halachas findet, die nicht in die Kategorie der einfachen gehören, es vorzieht, entweder wörtlich zu übertragen und das Bedürfniss völlig unbefriedigt zu lassen, oder selbstständige Deutungen hinzuzufügen, theils einfache, theils, ganz ebenso wie beim vollständigen Mangel talmudischer Ausführungen, durch ihn selbst halachisch gefärbte. Damit hängt es auch zusammen, dass die halachischen Sätze hauptsächlich den einfache Fälle besprechenden Werken, Mischna, Mechilta Sifra, Sifre und der Boraitha entnommen sind, seltener den complicirteren Aussprüchen der späteren Amoräer, obwohl ihm diese ebenso bekannt sind wie jene.[1])

Die vier aus den genannten Veranlassungen sich ergebenden Klassen sind zwar, wie wir weiter sehen werden, ihrem innern Wesen von einander unterschieden, aber das hat nur bewirkt, dass sie mehr oder weniger einfach sind, nicht aber, dass sie den Charakter der Einfachheit vollständig eingebüsst haben. Das Unnatürliche und Gesuchte aber, das wir hier und da zu

[1]) S. Schluss unserer Abhandlung.

bemerken glauben, wird uns nicht mehr in solchem Lichte erscheinen, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie wohl ein Mann jener Zeit gedacht haben müsse. Auch dürfen wir nicht vergessen, dass es noch heute Demjenigen, welcher von Kindheit an daran gewöhnt ist, die pentateuchischen Gebote nach der oft gesuchteu Auslegung der Tradition zu üben, ungemein schwerfällt, bei der Interpretation grade das Natürliche und Ungekünstelte herauszufinden. Ein R. Samuel, b. Meir, welchem es trotz seiner immensen Talmudkenntniss gelungen ist, in einem kurzen und wortkargen Commentar eben nur den einfachen, vor jedes Unbefangenen Auge klar liegenden Sinn der Schrift anzugeben, hat damit vielleicht ein glänzenderes Zeugniss für seine geistige Grösse abgelegt, als es unzählige der umfangreichsten Werke zu thun vermochten.

Zum Schlusse noch eine Bemerkung. Wenn auch Halacha und Agada zwei von einander grundverschiedene Gebiete darstellen und darum getrennt zu behandeln sind, so müssen doch manche agadischen Bemerkungen als Bestandtheile der halachischen Paraphrase von uns angesehen und zu ihrer Beleuchtung herangezogen werden, weil ihnen ein halachisches Motiv zu Grunde liegt, weil sie dazu bestimmt sind, Schwierigkeiten, die sich innerhalb der pentateuchischen Gesetze erheben, zu lösen. Zu solchen Zwecken haben selbst die streng halachischen Theile der talmudischen Werke die Agada benutzt; dürfen wir uns wundern, wenn auch Jon. — verhältnissmässig nicht oft und hauptsächlich nur in gleichen Fällen — die Scheidung nicht mit strenger Consequenz vollzieht![1]) Agada's indessen, die nicht im Dienste der Halacha stehen, gleichsam zu ihrer Stellvertretung ausersehen sind, finden wir bei Jon. innerhalb des Targums zu den gesetzlichen Abschnitten nur sehr vereinzelt, fast nur bei denjenigen Kapiteln, in de-

[1]) Vgl. weiter: Cap. III, vierte Regel.

nen Gesetzliches und Geschichtliches schon in der Schrift mit einander vermischt sind, wie Lev. C. 9—10, und so eine Verbindung der beiden Elemente auch dem Targum nahe gelegt ist. Sehr selten aber und in kaum bemerkenswerther Weise hat ihr Jon. Einfluss auf ein Stück von ausschliesslich gesetzlichem Charakter gewährt, selbst dann nicht, wenn dieses, wie der Abschnitt über die פרה אדומה, Num. C. 19, eine wahre Fundgrube für den Midrasch geworden war.

Dieser allgemeinen Charakteristik lassen wir in dem folgenden Abschnitte die speziellen Ausführunger folgen. Das ganze zur Begründung und Beleuchtung des bisher Gesagten dienende Material glauben wir am durchsichtigsten machen zu können, wenn wir die halachischen Pharaphrasen nach den Veranlassungen eintheilen, welche sich uns für ihre Anwendung bei Jon. ergeben haben.

II.

Die besonderen Veranlassungen zur Anwendung der Halacha.

A. Allgemeines, Lückenhaftes oder Schwerverständliches.

Der geringe Umfang der pentateuchischen Lehre hat oft in ihrer Ausdrucksweise eine Kürze und Knappheit, Unbestimmtheit und Dunkelheit erzeugt, welche sich um so fühlbarer macht, als die Vorschriften im praktischen Leben geübt werden sollen. Hier den klaren Sinn festzustellen, das wird der Exegese und einer nebenbei exegetische Tendenzen verfolgenden Uebersetzung am Nächsten liegen. Deshalb haben viele Erweiterungen und Umschreibungen innerhalb unsers Targums den Zweck, das allgemein und unbestimmt Ge-

haltene deutlicher zu bestimmen, das Lückenhafte zu ergänzen, die Schwierigkeiten aufzuhellen. Dabei müssen wir jedoch vorausschicken, dass der Ausdruck „Allgemeines und Unbestimmtes“, nicht ganz zutreffend und nur der Kürze wegen von uns gewählt ist, wir sollten eigentlich sagen „das eine grössere Spezialisirung Ermöglichende, noch mehr Bestimmbare“, da nicht blos das Allgemeine sondern auch das Spezielle erklärt worden ist, sobald dadurch eine noch bestimmtere Angabe erreicht werden konnte. Weshalb sollte auch Jonathan bei seinem Streben nach der denkbar grössten Durchsichtigkeit Anstand nehmen, beispielsweise die an sich verständliche biblische Bezeichnung „erster Monat,“ noch präciser durch die Beifügung des Monats Nissan wiederzugeben? Was nun die zur Verdeutlichung dienenden Paraphrasen selbst anbetrifft, so sind sie bei dieser Veranlassung, ebenso wie bei den übrigen, nicht immer halachischer, sondern oft ganz einfacher Art; hauptsächlich ist dieses an den kleinen Umschreibungen wahrzunehmen, welche Jonathan an dem Targum Onkelos sehr häufig vorgenommen. Auch manchen wirklich halachischen Stellen merkt man die Anklänge an die Tradition kaum an und sie sind vielleicht auch in der That nur zufällige und unbeabsichtigte; sie geben sich als blosse Erweiterungen des Ausdrucks oder auch nur als wörtliche und trotzdem halachisch angehauchte Uebersetzungen kund. So lässt sich nicht bestimmen, ob dem Jon. und ebenso dem Onkelos, wenn sie Lev. 16, 23 והניחם שם ganz wörtlich ויצנעינון תמן wiedergeben, die Bemerkung des Sifra z. St. מלמד שטעונין גניזה vorgeschwebt habe. Und denkt man bei der Uebersetzung גומרין לחשן דאישא (Onk. גומרין דאשא) zu גחלי אש (ib. V. 12) bald daran, dass es zur Festsetzung eben dieser schon im einfachen Wortsinne liegenden Bestimmung „glimmende Kohlen“ erst einer längeren Auseinandersetzung im Talmud bedarf (Sifra zur Stelle יכול עוממות

ת"ל אש, אי אש יכול שלהבת הא כיצד מן הלוחשות)! — Im Gegensatze zu diesen als wörtliche Uebersetzung oder als Zusatz zu derselben auftretenden halachischen Targumstellen begegnen wir auch solchen, welche ganze Reihen ausfüllen und sich fast wie eine aramäische Uebersetzung eines ganzen Talmudstückes ausnehmen. Wie verschiedenartig aber auch die Abstufungen in den halachischen Paraphrasen sein mögen, alle verfolgen sie den einen gemeinsamen Zweck, genau abzugrenzen, zu präcisiren, zu veranschaulichen, zu verdeutlichen. Indem sie sich hierauf beschränken, geben sie sich — und dieses macht den ihnen eigenthümlichen, sie von denen der anderen Klassen unterscheidenden Charakter aus — nicht als selbstständige Bestimmungen, sondern als einfache Erläuterungen zum pentateuchischen Gesetze zu erkennen, die mit diesem in der Vorstellung des Lesers eng verknüpft sind und deren er bedarf, um die Art seiner praktischen Ausführung zu wissen[1]) Die meisten dieser Paraphrasen dienen zur Spezialisirung und Präcisirung der unbestimmten Ausdrücke, äusserst wenige zur Erklärung des vermeintlich Lückenhaften und Schwerverständlichen. Wir wollen nun diese drei Arten einzeln einer besonderen Betrachtung unterziehen.

a. Allgemeine und unbestimmte Ausdrücke.

Jon. wählt zu ihrer genaueren Bestimmung, wo es angeht, Zahlen; besonders sucht er die unbestimmten Zahlwörter „viel, wenig etc." durch bestimmte zu ersetzen. Exod 12, 10, והנותר ממנו עד בקר ודאשתייר מיניה עד צפרא תצנעיניה ובאורתא באש תשרופו Jon.

---

[1]) Aus diesem Grunde haben wir es meist unterlassen, innerhalb der ersten Klasse den halachischen Stellen die talmudische Quelle beizufügen. Sie sind wegen ihrer grossen Einfachheit jedem Kundigen geläufig und fast sämmtlich in Mechilta, Sifra und Sifre zu den betreffenden Stellen angeführt.

דשיתסר בנורא תוקדון, דלית אפשר למתוקדא מותר ניכסת קודשא ביומא טבא (zugleich mit Begründung). Lev. 8, 4 ואתכנישת כנשתא בעשרין ותלתא יומין .Jon ותקהל העדה ליורחא דאדר; an beiden Stellen also genauere Datumangabe. Lev. 5, 5 והיה כי יאשם לאחת מאלה Jon. בחדא אלין, אלה הטמאים לכם ib 11, 31 Jon. מארבעתי אלין, בארבעין סאין דמוי, Jon. במים יובא ib. 11,32 תמניא מיניא nach dem für ein rituelles Bad vorgeschriebenem Maasse. Deut. 23, 22 לאתאחר לשלמו, Jon. תלת חגין, s. Rosch-Haschana 4a. Lev. 6, 5 ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר Jon. ר' יהוד' בן'בבא העיד Edujoth VI, 1 בצפר צפר עד ארבע שעין ועל תמיד של שחר שנקרב בארבע שעות ‥‥‥ wo allerdings nur vom beständigen Morgenopfer, nicht wie hier vom Ganzopfer überhaupt gesprochen wird.[1])

Die Vorliebe für Zahlangaben ist so gross, dass sie selbst da vorkommen, wo sie sogar keinen vernünftigen Sinn haben und die Tradition sich deshalb mit der allgemeinen Bestimmung begnügen musste, so Exod 12, 4 ואם ימעט הבית מהיות משה Jon. ואין זעירין אינשי ביתא ממנין עשרא[2]) — Wo die Schrift selbst Zahlen anführt, gestattet sich J. öfter Erweiterungen, sobald jene nicht ganz genau sind oder eine noch grössere Genauigkeit erzielt werden kann: Lev. 9, 15 ויחטאהו כראשון, Jon. הי כמא דכפר באדם עיגלא דחטאתא דיליה דקרב

---

[1]) Da in dem eigentlichen Abschnitte über das beständige Opfer der Ausdruck בבקר (Num. 28,4) nicht durch den gleichen Zusatz erläutert wird, so liegt übrigens die Annahme nahe, dass derselbe hier an unserer Stelle nur durch die Wiederholung des בבקר (siehe die folgende Abtheilung) veranlasst worden ist.

[2]) Auf diese Stelle hat bereits Frankel „Einiges über die Targumim“ (Monatsschrift 1846 p. 114) hingewiesen, indem er mit Recht bemerkt, dass eine missverstandene Bemerkung iu Pesachim 64 b. zur Festsetzung dieser Zahl Veranlassung gegeben. Hier wird nämlich das Faktum einer Volkszählung unter Agrippa berichtet und hinzugefügt: ואין לך כל פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מי' בני אדם, woraus natürlich aber nicht folgt, dass weniger als zehn kein gemeinsames Opfer bringen durften.

בשירויא. Deut. 25, 3 ארבעים יכנו, Jon. ארבעים יצליף וחסר חד ילקניה, siehe Sifre z. St. Namentlich sind die Bezeichnungen „erster, zweiter Monat“ durch die Eigennamen ersetzt, so Gen. 7, 11 בחדש השני Jon. בירחא תנינא הוא ירח מרחשון דעד כדון לא הוו מתמנן ירחיא אלהן מתשרי, siehe auch das angeführte Beispiel Lev. 8, 4.

Jon. präcisirt durch Angabe der Grenzen. — Oertliche: Exod. 13, 9 והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך Jon. ויהי לך נסא הדין חקיק ומפרש על תפילת ידא בגובהא דשמאלך ולדוכרן חקיק ומפרש על תפילת רישא קביעא כל קבל עינך. — Lev. 8, 23 על תנוך אזן אהרן הימנית ועל בהן ידו הימנית על חסחום אודנא דאהרן דהוא גדרא דמציעאה דאודן ימינא Jon. ועל פרקא דידיהון דימינא ועל פרקא מציעאה דרגליה ימינא — Deut. 18, 3 הזרוע והלחיים והקיבה Jon. אדרעא דימינא ולוחיא ארעיא ולוחיא דרקיתא וקיבתא. — Zeitliche Grenzen: Ex. 12, 3 und 11 Zusatz בהדא זמנא ולא לדריא, ebenso Num. 36, 6. Ferner Lev. 18, 16 ערות אשת אחיך לא תגלה, Jon. Zus. בחיי אחוך ובתר מותיה אין אית ליה בנין, das Verbot währt nicht ewig, sondern hat eine bestimmte Grenze. — Abgrenzungen innerhalb der angegebenen Gattung: Lev. 1, 2 מן הבהמה, Jon. מן בעירא דכיא. — Num. 15, 19 מלחם הארץ, Jon. דעללת דארעא ולא מן אוריזא ודוחינא וקטני. — Abgrenzungen nach dem Lebensalter oder den Lebensverhältnissen: Lev. 21, 9 ובת איש כהן, Jon. וברת גבר כהין מארסא. Numer 30, 3 איש כי ידור נדר, Jon. גבר בר תליסר שנין, ebenso V. 4. — Abgrenzungen nach dem Aussehen oder der Farbe: Lev. 15, 19 ואשה כי תהי זבה דם, Jon. אדם סימוק ואוכם ומוריק וכ' — andere Farben sind ausgeschlossen.[1]), Modifikationen: Num. 9, 12 ככל חוקת הפסח יעשו אותו was Jon. einschränkt durch den Zusatz: ברם בפסחא דניסן הינון ייכלון פטירי וקרבן פסחא לא יעבדון מטול דסואבתהון בהון ובפסחא דאייר ידכון ויקרבון יתיה. —

Jon. ersetzt das Ganze durch seine Theile, das Allgemeine durch das Besondere, das

[1]) Vgl. w. u. C. III, fünfte Regel.

Abstrakte durch das Concrete. Lev. 2,12 קרבן קרבן שירוייא תקרבון יתהון ... דלחם בכוריא חמיר, Jon. ראשית מתקריב ותמרי בזמן בכורי אבא עם דובשיה מתקריב; in Form einer Motivirung wird Alles aufgezählt, was der Begriff „Erstlingsopfer“ in sich schliesst. — Num. 31,23 כל דבר אשר יבוא באש Jon. nennt „Alles, was in's Feuer gestellt wird“ mit Namen: כסיא קדירתא שפודיא ואסכלתא. Deut. 23, 10 ונשמרתם מכל דבר רע, Jon. מכל פתגם דביש מפולחנא נוכריא וגילוי עריתא ושדיות אדם וכאי, Sifre z. St. — Umgekehrt werden aber auch, wenn der Pentateuch eine Reihe einzelner Dinge anführt, diesen ein sie alle umfassender allgemeiner Begriff hinzugefügt, sobald hierdurch eine grössere Anschaulichkeit erreicht wird. Lev. 11, 13 setzt er den hier genannten unreinen Vögeln, für die die Schrift keine besonderen Zeichen angiebt, das im Talmud Chulin 59a festgestellte allen gemeinsame Erkennungszeichen voran: דלית להון צבעא יתירא ודלית ליה זפקתא ודקרקבניה ליתוי מקליף — Oft kommt es vor, dass unter einem Ausdrucke nicht Alles in ihm liegende, sondern nur Einiges verstanden werden soll; dann nennt Jon. ausdrücklich das, was darunter gemeint ist: Lev. 26,45 ברית ראשונים, Jon. קיים דקימית עם אבהתהון. — Num. 15,31 ואת מצותו הפר Jon. ואת תפקידת מהולתא בטיל, weil nach Jon. allerdings nicht richtiger aber auf damaligen Sprachgebrauch (s. Sanhedrin 99a) sich gründender Auffassung unter „Aufgeben des Bundes“ das Aufgeben des speziell mit Abraham geschlossenen Bundes, d. i. der Beschneidung, zu begreifen ist. Dasselbe ist es, wenn für das Abstr. des Concretum gesetzt wird, wie Lev. 25, 11 ושברתי גאון עוזכם Jon. ית איקר תקוף מקדשיכון, oder für das Appellativum das Nomen proprium, z. B. Lev. 16, 10 המדברה Jon. מדברה דצוק (l. חדודי) דהוא בית חדורי nach Joma 68b. — Anderseits wird für einen Ausdruck von gerin-

gerem Umfange ein Ausdruck von grösserem auch den ersteren in sich schliessenden Umfange gesetzt, wenn die buchstäbliche Fassung dem Geiste des Gesetzes nicht entspricht, oder, was dasselbe ist, es wird an das in der Schrift Genannte noch einzelnes Andere dazu Gehörige angeschlossen. Lev. 19, 14 לא תלוטון מאן דלא שמע וקדם Jon. ,לא תקלל חרש ולפני עור וכ' סימיא, also nicht blos den Tauben, sondern „Jeden, der es nicht hört“, wie Onkelos, der indess consequenter als Jon. ist und auch עור nicht mit „blind“ übersetzt, sondern דלא חוי hat, „der es nicht sieht.“ — Lev. 21, 7 ואשה גרושה מאשה, Jon. ואתתא דמפטרא בין מגברא בין מיבמה; hier ist zwar nicht ein Beides umfassender Begriff gewählt, aber zu der wörtlichen Uebersetzung noch hinzugefügt: „und entlassen (durch Chaliza) von ihrem Schwager.“ Deut. 22, 10 לא תחרוש בשור ובחמור, wo Jon. an בתורא ובחמרא den Collectivbegriff anschliesst ובכל בריתא בתרין ויין. so auch Exod. 21, 19. Selbstverständlich wendet er auch da, wo er nicht glaubt, den Ausdruck wörtlich nehmen zu dürfen, den Begriff an, den die Schrift wirklich gemeint hat, was namentlich bei Metaphern der Fall ist: Lev. 16, 10 והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעואזל וכ' לשלח אותו לעואזל המדברה; das erste עואזל übersetzt er wörtlich, da auf dem Loose wirklich das Wort geschrieben war, das zweite aber giebt er in Verbindung mit dem folgenden Worte (s. auch oben) wieder: למת באתר תקיף וקשי דמדברא דצוק דהוא בית חדורי (l. חדודי), da hier עואזל nicht buchstäblich zu nehmen. — Lev. 17, 7 ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים, Onk. לשדין, Jon. hingegen לטעון דמתילין לשדין. Deut. 21. 7 ידינו לא שפכה את הדם, Jon. גלי קדם ד' דלא אתא לידינון ופטריניה wörtlich nach Sota IX, 6, wo die metapherische Auffassung allein als zulässig erklärt ist. Zu erwähnen sind noch einzelne Verba, die in erweitertem Sinne zu nehmen sind und von J. so genommen wer-

den: Exod. 12, 7 אשר יאכלו אותו בהם Jon. דייכלון יתיה לא תהון, Jon. לא תלבש שעטנז Deut. 22, 11 — ודד מכין בהון לבשין ומשתחנין בכסו וכ'.

Alle anderen genaueren Bestimmungen dienen zur Angabe der Beschaffenheit, der Art und Weise, des Aussehens etc. Ihre Zahl ist sehr gross; zu den umfangreichsten gehört die Beschreibung der Beschaffenheit der פרה אדומה Num. 19,2, des Chalizaschuhus Deut. 25, 9, der Schaufäden Num. 15, 38.[1]) Besonders gern fügt J. bei den Zeitwörtern die Art der Handlung oder des Zustandes, den Zweck, das Instrument u. dgl. hinzu: Lev. 16, 6. וכפר בעדו, Jon. יוציא אל מחוץ (וה ודוי דברים) וכפר באשתעות מיליא ib. V. 27 תענו יתפקון באסלין על ידיהון דטליא דכהנא Jon. למחנה, ib. V. 29 מן מיכלא ומן משתיא ומן הוית בני (balneae) Jon. את נפשותיכם ותמרוקא ומסנא ותשמיש ערסא (st. הוית. הנית nach Levy Ch. W.) Namentlich wird bei Verkündigung der Todesstrafe stets die Todesart erwähnt, so Exod. 21 V. 12, 15, 29, und das Streben Jonathans, diese recht deutlich und bestimmt zu bezeichnen, hat ihn sogar, ganz so wie seine Vorliebe für Zahlangaben, zum Hinausgehen über die Halacha und zu Jrrthümern gebracht. So bezeichnet er als Strafe für die Verletzung und unbefugte Ausübung der priesterlichen Pflichten, jedenfalls im Hinblicke auf die beiden Söhne Arons, den Tod באשא מצלהבא (Lev. 16. 1 und 22, 9 Num. 1, 51 und a. St.,) während der Talmud (s. Sanhedrin 83a,) nur von einer מיתה בידי שמים ganz allgemein spricht.[2]) Auffällig ist ferner die Uebersetzung von מות ימות ואת הבהמה תהרוגו, Lev. 20, 15 mit אתקטלא תקטל באטלות אבנין ויית

[1]) S. hierüber unten Cap. II E., 2. Cap. III erste u. fünfte Regel.

[2]) Sanhedrin IX, 6 heisst es: זר ששמש במקדש ר"ע אומר בחנק וחכמים אומרים בידי שמים; würde man das באשא מצלהבה Jonathans für identisch mit בידי שמים ansehen, so wäre die Uebersetzung dieses Verses den Stellen anzureihen, an die sich eine Controverse knüpft, und die Strafe der Söhne Arons ein Erklärungsgrund dafür, dass Jon. den חכמים folgt.

בעירא תקטלון בקלפי (?)[1]) Offenbar hat Jon. nur wegen der Abwechselung in der Ausdrucksweise dem Viehe eine andere ganz eigenthümliche Todesart gegeben, was aber, abgesehen davon, dass von dieser sonst auch nicht die leiseste Andeutung vorkommt, noch dadurch höchst befremdlich wird, dass die Tradition die Strafe der Steinigung für den Menschen (s. Sifra z. St.) erst aus dem תהרוגו herleitet; woher konnte also Jon., wenn er dieses letztere Wort anders auffasst, denn überhaupt wissen, dass der menschliche Verbrecher zu steinigen sei? Noch auffallender ist es, wenn er Deut. 13, 6 und 18, 20, den falschen Propheten gegen Sanhedrin X, 1 durch das Schwerdt (יתקטל בסייפא) gerichtet werden lässt; möglich, dass er in diesem den Urheber des Abfalls einer עיר הנדחת erblickt und seine Strafe mit der der von ihm Verführten identificiren zu müssen glaubt, obwohl auch ein נביא המסית nach Sanhedrin 89b nicht durch das Schwerdt getödtet wird.

b. Lückenhaftes und Unvollständiges.

Mehrere Pentateuchstellen haben auf Jon. den Eindruck gemacht, als ob sie zu kurz und knapp gehalten seien und dem Leser lückenhaft und unvollständig erscheinen könnten. Er nimmt deshalb an ihnen Erweiterungen vor, vielfach in agadischer Weise. So Lev. 16, 22 ושלח את השעיר במדבר; Jon. vermisst hier die Angabe des Hinabstossens des Sündenbockes und ergänzt deshalb וידחיניה רוח ויקא מן קדם ד׳ וימת, ähnlich ib. 14, 7. Deut. 21, 8 beten die Aeltesten beim Abnacken des Kalbes, dass Gott das unschuldig vergossene Blut rächen möge. Sollte dieses Gebet nicht sofort erhört worden sein? Jon. zweifelt nicht daran, wenn auch die Schrift es nicht sagt, und fügt deshalb die agadische sich im Talmud und Midrasch nicht findende Bemerkung hinzu: ומן יד נפקין נחיל דמורנין מגו פרתא דעגלתא נגדין ואולין עד אתרא דקטולא תמן וסלקין עלוי ואחדין

[1]) Vgl Chajes אמרי בינה p. 8.

בי דינא יתיה ודיינין יתיה[1]). — Halachische Ergänzungen sind seltener. Ein Beispiel hiefür Num. 5, 27; hier ist nur der Strafe die Ehebrecherin (סוטה) angeführt, die des Ehebrechers aber nicht genannt. Dieses erscheint Jon. als eine Lücke und er macht daher den Zusatz: ברם לגיורא בודקין מיא והאינון בכל אתרא דהוא תמן. Das ו im Ausdrucke ובאו, aus welchem Sota V, 1 dieses herleitet, hat den Jon. schwerlich zu solchem Zusatze veranlasst, da er von seinem Standpunkte aus, wie wir in der folgenden Abtheilung erfahren werden, dieses nicht als überflüssig ansehen konnte.[2]) Besonders gern giebt Jon. Motivirungen zu solchen Gesetzen, bei denen man leicht nach dem Grunde fragen und das Fehlen desselben als eine Lücke auffassen könnte. Dieselben sind gleichfalls theils agadisch, wie Lev. 16, 4 die Erklärung, weshalb der Hohepriester bei den Opfern des Versöhnungstages nicht die goldenen Gewänder trägt, theils halachisch. Beispiele für die letztere Art sind: Lev. 6, 21 וכלי חרש אשר תבשל בו ישבר; das Gebot, ein Geräthe zu zerbrechen, bedarf jedenfalls der Begründung, welche Jon. in den Worten giebt מטול דלא יבשלון ביה חולי. Deut. 24, 17 לא תחבול בגד אלמנה, weshalb? דלא יקומון שבבון בישין ויפקון עלה טיב בש כד תהדרון משכונה[3]) Solche Motivirungen sind übrigens ziemlich häufig, z B. auch Exod. 21, 37.

c. Schwerverständliches.

Als schwerverständlich ist es besonders zu betrachten, wenn eine Schriftstelle einer andern zu widersprechen und sie aufzuheben scheint, und es gilt hier, den Widerspruch in der Uebersetzung zu heben. Als Bei-

---

[1]) Vgl. Seligsohn und Traub a. a. O. p. 102.

[2]) Ebensowenig konnte er wohl in וצבתה בטנה—לצבות בטן eine überflüssige Wiederholung (s. w. u.) sehen, um mit Rabbi (Sota 28a) aus einem dieser Satztheile die Strafe des Ehebrechers abzuleiten.

[3]) S. Cap. III, erste Regel s. f.

spiele seien angeführt: Lev. 26, 16 וזרעתם לריק זרעכם ואכלוהו אויביכם. Hier drängt sich die Frage auf: wenn umsonst gesäet wird, wie können die Feinde etwas zum Essen vorfinden? Jon. begegnet derselben durch die Uebersetzung: ומדרעון לריקנו זרעכון דלא יצמח וכתיא ייכלון יתהון, sie werden also den Nachwuchs vom vergangenen Jahre geniessen. Sifra z. St. und Raschi lösen die Schwierigkeiten in anderer, letzterer in der rationelleren Art. — Bekannt ist der Widerspruch von Deut. 15, 4 אפס כי לא יהיה בך אביון mit ib. V. 11 כי לא יחדל אביון und Jon. (wie auch Jer) giebt die gleichfalls bekannte Antwort: V. 4 לחוד אין אתון עסיקין במצותא ארום מטול דלא צייתין בית ישראל במצותא und V. 11 דאורייתא. — Deut. 16, 8 ששת ימים תאכל מצות, also nur sechs Tage, während doch anderswo diese Bestimmung auf sieben Tage festgesezt ist. Jon. erklärt dieses wie die Halacha: „sechs Tage darfst du von dem neuen erst nach der am zweiten Festtage stattfindenden Darbringung des Omer erlaubten Getreide geniessen“ und übersetzt deshalb: ביומא קמא תקרבון ית עומרא ותיכלון פטירי מעללתא עתיקא ושתא יומין דאשתירו תהון מרשן למיכול פטירי מעללתא חדתא. — Deut. 24, 14 לא תעשוק שכר עני ואביון Dieses schien ihm, wie der Halacha, (s. Raschi z. St.) dem Gebote Lev. 19, 13 zu wiedersprechen, nach welchem, wie ja selbstverständlich, auch die Bedrückung des Reichen unerlaubt ist. Die Halacha giebt die Erklärung: לעבור עליו בשני לאוין; Jon. dem dieses zu fern liegt,[1]) überträgt einfach: לא תטלומון חבריכון ולא תשנון סוטריה דאגירא. Inconsequenter Weise ist V. 17, der eine ähnliche Uebersetzung verlangt hätte, wörtlich wiedergegeben. — Wenn Jon. den in die Augen fallenden wirklichen Widerspruch zwischen Num. 4, 23 und Num. 8, 24, von denen die eine Stelle die Dienstleistung der Leviten von ihrem 30., die andern von ihrem 25. Lebensjahre fordert, unbeachtet lässt, so hat dieses

[1]) Vgl. weiter: Abtheilung B.

seinen Grund darin, dass diese Vorschrift nur in längst vergangenen Zeiten Anwendung hatte und dem damaligen Leserkreise kein sonderliches Interesse mehr bot.[1])

Auch Dunkelheiten anderer Art hat Jon. aufzuhellen gesucht, doch wird es nicht nöthig sein, dieses durch Beispiele zu belegen. —

Die angeführten Stellen werden zur Genüge darthun, dass die zur Verdeutlichung des Allgemeinen, Lückenhaften und Schwerverständlichen dienende Paraphrase keinen selbsständigen, sondern einen rein erläuternden Charakter hat. Die ihr zu Grunde liegenden halachischen Bestimmungen sind zum grössten Theile von einer so einfachen Art, dass der mitten im religiösen Leben stehende Israelit sie nicht erst aus dem Talmud zu schöpfen braucht, sondern sie schon aus der Schrift selbst gleichsam zwischen den Zeilen herausliest. Daher die Erscheinung, dass hier Jon. in seinen halachisch gefärbten Ausführungen keine eigenen von der Tradition abweichenden Wege, wie sie uns bei den später zu behandelnden Klassen entgegentreten, einschlägt, überhaupt mit bewusster Absicht sich äusserst selten auch nur in den kleinsten Gegensatz zu dieser setzt, es sei denn da, wo er es für zweckmässiger hält, ganz wörtlich oder in einfacher Paraphrase den Sinn der Schrift wiederzugeben. Eines dieser seltenen Beispiele, dessen Motiv wir später[2]) angeben werden. ist Lev. 4, 15 zu וסמכו זקני העדה. Hier bestimmt Jon die Zahl der Aeltesten auf zwölf und versteht darunter die zwölf Stammeshäupter ויסמכון תריסר סבי כנשתא דמתמנין אמרכלין על תריסר שבטיא, obwohl nach der Meinung eines mischnaitischen Autors die Handauflegung nur durch drei, nach der eines andern durch fünf Männer zu vollziehen ist, und ohwohl der Uebersetzer selbst bei der עגלה ערופה (Deut. 21, 2) diesen Akt nur in Gegenwart von fünf Aeltesten vor-

[1]) Vgl. Abth. E, [2]) Cap. III, zweite Regel.

nehmen lässt — Ferner Deut. 15, 17 ונתת באזנו ובדלת Jonathan באודניה ובתרע בית דינא gegen Mechilta zur Parallelstelle Exod 21, 6; offenbar hat ihn zu dieser Abweichung das vorangehende אל האלהים in dem letztgenannten Verse veranlasst und seine Auffassung ist eben deshalb auch die natürlichere. Ebenso überträgt er, wie auch Onkelos, אל שעריך, Deut 17, 5, mehr dem einfachen Sinne gemäss לתרע בית דיניכון, während die Halacha ausdrücklich feststellt שער שעבד בו; vergl. Raschi z. st.: המתרגם אל שעריך לתרע בית דינך טועה! — Ferner Lev. 19, 24 "קדש הילולים לד, Jon. gegen die Halacha מתפרק מן כהנא und in derselben Weise Deut. 20, 6 אשר נטע כרם ולא חללו, Jon. ולא פרקיה מן כהנא, weil diese Auffassung die natürlichere und dem gewöhnlichen Auslösungsverfahren, wie es beispielsweise beim erstgebornen Knaben angewendet wird, entsprechender ist.[1])

---

[1]) Daher auch die gleiche Auffassung der Samaritaner und Karäer; vgl. auch Ibn Esra zu Lev. 19, 24. Wenn Geiger (Urschritt p. 182) zum Beweise dafür, dass derselbe einen älteren halachischen Standpunkt repräsentire, T. Jeruschalmi Sota 8, 5 anführt — אימתי הוא מחללו ברביעית ובחמשית? מסתברא בחמשית אבל ברביעית דמים הוא חייב לו, רבנן דקסרי אמרי לא מסתברא אלא ברביעית — so giebt sich diese Behauptung beim Eingehen auf den Zusammenhang als grundlos zu erkennen. Es handelt sich nur um die Interpretation von Deut. 20, 6, wann der Besitzer eines neuen Weinbergs nicht mit in den Krieg zu ziehen braucht und wie hiebei das אשר חללו zu verstehen sei, und da wollen die Einen, das Jahr der Dienstfreiheit sei das fünfte, weil ihm erst dann der uneingeschränkte Genuss zustehe, am vierten aber zuvor „er ihm — dem Weinberg (nicht dem Priester, wie G. meint) — noch Geld schuldig sei," d. h. er ihn noch auslösen müsse, Andere aber betonen den Ausdruck הלולים und behaupten, schon das vierte Jahr entbinde ihn von der Pflicht, in den Kampf zu ziehen. Wenn schon diese Stelle nicht beweist, dass eine ältere Halacha das persönliche Interesse der Priester mehr gewahrt habe, so thuen dieses in noch viel geringerem Maasse die anderen von G. angeführten über die Heiligkeit sprechenden Stellen (p. 171—173), wie Exod 29, 37 und 30, 29. Hätte man

— Ausserdem ist noch hervorzuheben die interessante Stelle Lev. 10, 16 ואת שעיר החטאת דרש דרש משה וכ'. Hierzu bemerkt Sifra z. St., dass an diesem, dem Einweihungstage der Stiftshütte, ausser dem im Abschnitte erwähnten, zum Sündopfer für das Volk dienenden שעיר (שעיר העם) noch der zur Feier des Neumondstages, auf welchen das Ereigniss gefallen (שעיר ר"ח), und der vom Stammesfürsten Nachschon nach Num. 7,12 dargebrachte שעיר נחשון geopfert worden sei. Wenn auch das ganze Stück zu mancherlei Controversen Veranlassung giebt, so sind doch alle Lehrer darüber einig, dass das cor-

---

früher daran festgehalten, dass die das Heiligthum berührenden Personen dadurch selbst eine persönliche Heiligkeit erhielten und sich deshalb vor Berührung mit Unreinem hüten mussten, warum denn „deutet es die alte Halacha — wie sie im jerus. Targum aufbewahrt ist — dahin, dass dem Altar und anderen heiligen Tempelgeräthen nur Priester nahen sollten, die sich geheiligt, gereinigt haben, während es Nichtpriestern nicht gestattet sei," warum denn nicht lieber in jener prononcirten Art, dass nämlich jeder beliebige den Altar berührende Mensch dadurch eo ipso geheiligt werde? Und dann, schliesst denn die Uebersetznng Jon. einen Widerspruch mit irgend einer im Talmud vorgebrachten Ansicht aus, hat denn je Einer es bestritten, dass nur die Priester dem Altar nahen dürfen? Wo ist da ein Gegensatz zwischen alter und neuer Halacha? Jn Wahrheit verhält es sich so; das Wort כל kann sowohl auf Personen wie auf Sachen bezogen werden, Jon. thut das Erstere, die Halacha das Letztere und beide sind im Rechte und widersprechen sich auch nicht. Völlig unbegreiflich aber ist es, wenn Geiger hinsichtlich der in Beziehung hiermit stehenden Halacha Sebachim 83 bemerkt: „die jüngere Entwickelung Josua's und Akiba's schränken dieses wieder ein gegen die ältere Gamaliel's und Jose des Galiläer's;" grade der Letztere, den G. als Vertreter der älteren Anschauung ansieht, lässt hier die grösste Einschränkung eintreten, gäbe sich also grade hier als Repräsentant der jüngeren Halacha zu erkennen. Die alten Versionen übersetzen einfach wörtlich und sind nicht als Belege anzuführen; ebensowenig ist Jer. zu Deut. 20, 6 ein Rückgang zur jüngeren Entwickelung, denn das Wort כהנא fehlt nur deshalb, weil überhaupt das Fragmententargum allem Halachischen aus dem Wege geht.

pus delicti, welches den Zorn des Mose hervorgerufen, der שעיר ר"ח gewesen, und ferner, dass eben dieser allein verbrannt, die andern beiden aber gegessen worden seien. Jon. aber hat sich, obwohl er hier die Agada reichlich mit fast wörtlichen Anklängen an Sifra und sogar mit Anwendung eines קל וחומר herangezogen, doch von der Halacha vollständig emancipirt; er folgt dem einfachen Schriftsinne, nach welchem der שעיר העם die Auseinandersetzung zwischen Mose und Aron erzeugt, und nennt als Ursache derselben ית צפירא דחטאתא די לעמא. Doch andrerseits kann er sich nicht der durch den Pentateuch selbst verbürgten Thatsache verschliessen, dass damals noch zwei andere Thiere geopfert wurden, und legt sich deshalb die Frage vor, was wohl aus diesen geworden sein möge. Nun aber wird man, selbst wenn man an der talmudischen Unterscheidung zwischen den momentanen Heiligthümern (קדשי שעה) geringeren Grades und den dauernden (קדשי דורות) höheren Grades festhält, hierauf nicht anders antworten können, als dass, sobald der momentane שעיר העם einmal verbrannt worden ist, dasselbe rationeller Weise auch mit den andern Opfern, von denen eines momentan, das andere dauernd war, hätte geschehen müssen. Daher Jon. אול אהרון ובנוי ואקידו תלתיהון abermals im Widerspruche mit der eben nicht von der letzteren Annahme ausgehenden und darum auch nicht zu dem gleichen Resultate gelangenden Halacha. Doch bleibt bei der Auffassung Jon. noch die Schwierigkeit zurück, weshalb sich Mose nur wegen des einen שעיר ereifert habe, da er, wenn er schon wirklich bei dem höhergradigen שעיר ר"ח die Verbrennung für richtig sollte befunden haben, doch den שעיר נחשון in die gleiche Kategorie als den שעיר העם hätte setzen und auch über seine Verbrennung sich wundern müssen! Jon. ist nun der Meinung, dass dieses in der That der Fall gewesen wäre, wenn eben Mose weitere Nachsuchungen ver-

anstaltet hätte; zufälliger Weise habe er aber nur nach dem einen Sündopfer geforscht und darum auch nur Gelegenheit gefunden, wegen dieses einen Vorwürfe zu machen. In diesem Sinne übersetzt er: אול משה ותבע ית צפירא דהטאתא די לעמא ותבעיה והא איתוקד „er fordert eben nur dieses allein.“[1])

Es finden sich aber auch innerhalb dieser Paraphrase — und zwar nur in dieser, gar nicht in den übrigen Klassen — Abweichungen von der Halacha, die nicht auf bewusste Absicht, sondern auf Irrthum zurückzuführen sind. Dieser Irrthum ist bei Jon. hauptsächlich durch seinen übergrossen Eifer in dem Streben nach Klarheit veranlasst worden, wie wir dieses bereits oben an zwei Beispielen gesehen, in denen er durch Angabe der Zahl und der Todesart die Schriftworte noch deutlicher als der Talmud hat bestimmen wollen. Hier sollen noch einige weitere Stellen nachgetragen werden. Unter dem Ausdrucke כי תצור על עיר ימים רבים Deut. 20, 19 versteht der Talmud Sabb. 19a „drei Tage“: אין צרין על עירות של עו"ג פחות מג' ימים קודם השבת ואם התחילו אין מפסיקין וכ'ן היה שמאי אומר עד רדתה אפילו בשבת Dagegen Jon. ארום תקפון על קרתא כל יומי שבעתא לאגחא קרבא עלה למכבשא בשבתא; hiernach durfte also die Belagerung nicht erst am dritten Tage vor dem Sabbath, sondern musste schon am Anfange der Woche begonnen werden. Zu einer solchen Auffassung liegt keine Veranlassung vor; sie beruht lediglich auf einem Gedächtnissfehler, wahrscheinlich hervorgerufen durch die Schlussworte עד רדתה אפילו בשבת, die den Jon. an die ganze mit dem Sabbath zu Ende gehende Woche

[1]) Auf diese einfache Art sind alle Schwierigkeiten gehoben, für welche der פ"י II nur eine sehr gekünstelte und ganz unbefriedigende Erklärung zu geben vermag; פ"י I bezieht ואוקידו תלתיהון auf Aron und seine beiden Söhne, was noch weniger begründet ist; ק"ם geht über die Stelle schweigend hinweg. Auch das Befremden von Seligsohn und Traub a. a. O. p. 101 verliert nunmehr seine Berechtigung.

denken liessen. — Ferner hat im Abschnitte über פרה אדומה, Num. C. 19, der auf Jon. eine besonders grosse Anziehungskraft geübt, sein Streben nach Veranschaulichung des Vorganges zwei Mal Unrichtigkeiten zu Tage gefördert. Zunächst hat er bei V. 3 sich nicht einfach damit begnügt, die Worte ושחט אותו לפניו im Sinne der Halacha (Sifre z. St. שאם נתנבלה בשחיטתו פסולה) zu übertragen יכום יתיה קדמוי בתרין סמניא, sondern im Flusse der Rede noch weiter ausgemalt ויבדקיה בתמני סרי טריפן, was nach Chullin 11a durchaus unnöthig ist.[1]) Dann übersetzt er V. 9: ואסף איש טהור גבר כהן obwohl Sifre ausdrücklich bemerkt: מגיד שאסיפת דכי האפר כשרה בכל אדם, „die Einsammlung der Asche kann von Jedermann vorgenommen werden.“ So hat sich denn der Satz: „Bei der Häufung von Worten bleibt das Versehen nicht aus“ (Prov. 10, 19) an unserem Targum recht schlagend bewahrheitet.

B. Ueberflüssiges.

Wer zum Zwecke grösserer Anschaulichkeit und Durchsichtigkeit das Bedürfniss empfindet, selbst die zum Verständnisse des Inhalts nothwendigen und nur dem Sinne nach mehr oder weniger unklaren Ausdrücke genauer zu bestimmen, wird sich gewiss in noch höherem Maasse Rechenschaft zu geben suchen über diejenigen Wörter und Sätze, die der Leser als völlig entbehrlich ansieht. Daraus erklärt es sich, dass das wirklich oder scheinbar Ueberflüssige, die wirklichen oder scheinbaren Pleonasmen und Tautologien dem Jon. Veranlassung zur einfachen oder halachischen

---

[1]) Auf diesen Irrthum hat bereits Frankel a. a. O. hingewiesen. Geiger's Ansicht (p. 477) dass die Uebertragung aller Opferhandlungen auf die Priester auf den sadducäischen Charakter der targumistischen Erklärung zu diesem Abschnitte hinweise, wird einfach durch den Zusatz zu V. 3 (ויכום יתא קדמוי בתרין סמנן) widerlegt, der gleichfalls unserer Halacha widerspricht und doch keine sadducäische Abweichung darstellen kann.

Erläuterung bieten, und die Erforschung der Behandlungsweise, welche er denselben zuwendet, wird uns in erster Reihe den Geist und Charakter seiner halachischen Paraphrase erschliessen und deshalb auch den Schwerpunkt unserer ganzen Untersuchung ausmachen. Nach Jon. giebt es in der Schrift kein überflüssiges Wort; nur scheinbar ist Manches entbehrlich, in Wahrheit aber hat es einen versteckten Sinn, dessen Ergründung Aufgabe des Uebersetzers und Interpreten ist. Diese Anschauung kommt übrigens nicht in unserem Targum zuerst zur Geltung, sondern ist bereits in der griechischen Version des Aquila zum Durchbruch gelangt. Zwar stellen Jonathan und Aquila den nur denkbar grössten Gegensatz zu einander dar; der Eine hat sich in seiner Uebersetzung eine fast schrankenlose Freiheit gestattet, der Andere mit einer wahrhaft sklavischen Treue den Text wiedergegeben, — aber grade das, was eine so weite Kluft zwischen ihnen geschaffen, grade das bringt sie einander ganz nahe, weil es aus der gleichen Quelle der Anschauung geflossen ist. Dieses lässt sich vor Allem an den Ausdrücken und Redewendungen erkennen, welche der hebräischen Grammatik eigenthümlich und in einer andern Sprache unübersetzbar sind. Sie werden von Beiden berücksichtigt, nur mit dem Unterschiede, dass Aquila sie einfach mitübersetzt, trotzdem dieses gegen den Genius der Sprache seiner Uebersetzung verstösst, Jon. aber statt dessen den Sinn und die Bedeutung, die er ihnen untergelegt, angiebt; Beide haben also dasselbe Streben, nur in Bezug auf die Ausführung haben sie ein entgegengesetztes Verfahren eingeschlagen. Offenbar hat auf die Autoren beider Versionen die Ansicht des R. Akiba, dass in der Schrift Alles und Jedes, dessen Nothwendigkeit nicht gleich dem Leser einleuchte, sich einer besonderen Deutung zu unterwerfen habe, einen grösseren Einfluss geübt, als die seines Zeitgenossen

R. Ismael,[1]) der dem Grundsatze huldigte דברה תורה כלשון בני אדם „die Thora spricht nach der Redeweise der Menschen“ und nichts für überflüssig ansieht, was nach den sprachlichen Grundsätzen sich rechtfertigen lässt. Soweit diese Behauptung Jon. betrifft, so liefert für ihre Richtigkeit einen schlagenden Beweis die Uebersetzung zu Num. 15, 31, verglichen mit der ihr zu Grunde liegenden talmudischen Ausführung in Sanhedrin 90b und Sifre z. St. — Sanh. 90b heisst es: אמר ר' אליעזר ברבי יוסי בדבר זה זייפתי ספרי צדוקים שהיו אומרים אין תחית המתים מן התורה הרי הוא אומר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה, הכרת תכרת בעולם הזה, עונה בה לאימת לאו לעולם הבא — אמר ליה ר' פפא לאביי ולימא להו לתרוייהו מהכרת תכרת ? אינהו הוי אמרי ליה דברה תורה כלשון בני אדם – כתנאי הכרת תכרת הכרת בעולם הזה תכרת לעולם הבא דברי ר"ע .אמר לו ר' ישמעאל והלא כבר נאמר את ד' הוא מגדף ונכרתה ,וכי שלשה עולמים יש אלא ונכרתה בעולם הזה, הכרת לעולם הבא, תכרת 'דברה כלשון בני אדם ,בין ר'י ובין ר"ע עונה בה מה עבדי ביה ?לכדתניא יכול אפילו עשה תשובה .ת"ל עונה בה לא אמרתי אלא בזמן שעונה בה. (Die Schlussworte des R. Elieser lauten in Sifre: שאין ת"ל עונה בה אלא שעתידין ליתן את החשבון ליום הדין, was inhaltlich auf dasselbe hinausläuft). Jon. aber überträgt den Satz: ארום על פתגמא קדמאה דפקיד ד' בסיני בסר וית תפקידת מהולתא בטיל, אשתצאה בעלמא הדין ,ישתצי בר נשא ההוא בעלמא דאתי ,דעתיד למיתן חושבן חובתיה ליום דינא רבא. Jon.also entlehnt seine Uebertragung von עונה בה fast wörtlich (nach der Leseart des Sifre) der Ausführung des vom Grundsatze des R. Ismael durchdrungenen R. Elieser b. Jose. Am Beginn des Verses schliesst er sich in der Erklärung von כי דבר ד' בזה gleichfalls fast wörtlich der Schule

---

[1]) Auf Aquilas Beeinflussung vom Lehrsystem R. Akibas hat zuerst Grätz (Gesch. der Juden, B. IV, Note 13) aufmerksam gemacht. Derselbe hat gleichfalls in seinem Commentar zu Koheleth Note II, p. 173 nachgewiesen, dass die griechische Uebersetzung dieses Buches in der Septuaginta von keinem Anderen als von Aquila herrühre.

R. Ismael s an; siehe Sanhedrin 99a תנא דבי ר' ישמעאל (in Sifre wird dieser Ausspruch sogar dem R. Ismael selbst zugeschrieben) כי דבר ד' בזה זה המבזה דבור שנאמר לו למשה בסיני. Und trotzdem kann er sich nicht entschliessen, auch in Bezug auf הכרת תכרת der von R. Elieser vertretenen rationellen Auffassung des R. Ismael zu folgen, wonach derartige Verdoppelungen in der menschlichen Sprachweise oder richtiger im Geiste der Sprache begründet sind, sondern hier überträgt er ganz im Einklange mit der Ausführung des R. Akiba! Freilich hätte er denn auch consequenter Weise den Schluss übersetzen müssen „so lange noch die Sünde an ihr haftet“ בזמן שעונה בה; freilich hat J. bei seinem Streben Tautologien zu entfernen grade selbst eine solche begangen, da seine Erklärungen von עונה בה mit der von תכרת zusammenfällt, allein — diese Erscheinung darf uns nicht befremden, da auch sonst, wie bereits bemerkt, Jon. sich nicht immer von Inconsequenzen freigehalten hat. — Wenn nun aber auch J. die Auffassungsweise des R. Akiba in sich aufgenommen hat, so darf man doch nicht vergessen, dass ein Uebersetzer der Schrift von anderen Gesichtspunkten ausgehen muss als ein Lehrer der Halacha. R. Akiba hatte die bewusste Absicht, den gesammten Halachastoff unmittelbar in den Worten der Thora ausgedrückt zu finden, und dazu mussten sich, wie dieses die Sage in Menachoth 29b. so schön darstellt, selbst die Punkte und Krönlein hergeben; Jon. aber hatte eine lediglich exegetische Tendenz, er brauchte nicht nach Ueberflüssigem zu suchen, um einen Stützpunkt für die Halacha zu gewinnen, sondern es musste sich ihm von selbst aufdrängen, und das konnte ihm nur als solches gelten, welches jedem unbefangenen selbst nicht talmudisch geschulten Leser bei nur einigermassen angewendeter Aufmerksamkeit so erschien. Die hauptsächlichste Folge hievon ist, dass bei J. den Cha-

rakter des Ueberflüssigen nur ganze Satztheile oder Wörter haben, selten Silben, niemals volle oder defektive Schreibweise, masorethische Punkte, פתוחות und סתומות, kleine u. grosse Buchstaben u. drgl. Auf der andern Seite aber hat die Lehrweise R. Akibas, weil es ihr eben nur um die Anlehnung der Halachas an den Schrifttext zu thun ist, das Ueberflüssige in diesem nicht so gedeutet, wie es zu erwarten gewesen, wenn mit solcher Deutung die traditionelle Praxis nicht übereinstimmt, während Jon., der nur auf die Schrifterklärung, nicht aber auf die halachische Forschung sein Augenmerk richtet, wohl solche Erklärungen gegeben hat, unbekümmert darum, dass die Halacha solches nicht gebietet, oder damit gar im Widerspruche steht, (vgl. w. unten Exod. 22, 19, Lev 21, 22, Deut. 24, 5). Aus den erörterten Gründen wird auch unsere in der allgemeinen Charakteristik ausgesprochene Behauptung, dass J. das Fernliegende und das dem einfachen Wortsinne Widerstreitende in seiner Paraphrase meidet und alsdann trotz des vorhandenen Bedürfnisses wörtlich übersetzt oder dieses durch eine selbstständige, zum Theil halachisch gefärbte Erläuterung befriedigt, in besonders augenfälliger Weise innerhalb dieser Gattung ihre Bestätigung finden. Nirgends begegnen uns hier Halachas, die im praktischen Leben von geringern oder gar keinem Belang sind, wie z. B. dass bei der und der Uebertretung ein zwei- oder mehrfaches Verbot begangen wird (לעבור עליו בשני לאוין) oder Bestimmungen über Dinge, die mehr der freien ungebundenen Spekulation als der Wirklichkeit angehören, wie etwa die Zwittergeschöpfe טומטום ואנדרוגינום. Zu solchen Wahrnehmungen geben besonders Anlass diejenigen Schriftverse, bei welchen aus den einzelnen Wörtern ebensoviele halachische Ausführun-

gen abgeleitet werden. Da ist es sehr interessant zu sehen, wie zunächst in dem Texte J. nicht Alles von dem Talmud als überflüssig Aufgefasste sondern nur das dem gewöhnlichen Leser wirklich Entbehrliche als überflüssig behandelt, wie er ferner von der an die Schrift geknüpften Fülle halachischer Bemerkungen nur diejenigen aufnimmt, welche nicht in die Kategorie der von J. prinzipiell gemiedenen gehören, wie er endlich diese in der Uebertragung ganz selbstständig vertheilt und nicht darauf achtet, ob wirklich in den Halachawerken eine Bemerkung grade an dasselbe Wort angelehnt ist, bei welchem er sie angebracht hat. Dass Jon. auch keinen Anstand genommen hat, an ein Schriftwort eine halachische Bestimmung zu knüpfen, welche der Talmud selbst als keine von der Thora auferlegte Verpflichtung (מדאורייתא), sondern als eine nur rabbinische Verordnung (מדרבנן) bezeichnet, wird unter solchen Verhältnissen gleichfalls Niemanden mehr befremden.[1])

Es liegt auf der Hand, dass die zur Erklärung des Ueberflüssigen angewendeten Halachas ganz anderer Art sind wie diejenigen, welche in der Uebertragung der unbestimmten Ausdrücke vorkommen. Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass uns bei letzteren erläuternde und erklärende, hier aber selbstständige Halachas entgegentreten. Diese Verschiedenartigkeit macht sich allerdings nicht immer in prägnanter Weise bemerkbar, aber sie lässt sich im Allgemeinen doch bei genauerem Eingehen mehr oder weniger herausfinden. Die Halacha begrenzt und bestimmt oft hier wie dort einfach das pentateuchische Gesetz; aber bei den allgemeinen und unbestimmten Ausdrücken wird das Gewicht eben nur auf dieses, also auf das ausdrücklich Geschrie-

---

[1]) Eine solche Stelle ist u. A. Exod. 16.5 u. ib. 31, 16, s. w. u. Abtheilung E, 2 und Chajes a. a. O., der sich diese ihm auffällige Erscheinung nicht zu erklären weiss.

bene gelegt, und dieses durch den halachischen Zusatz nur näher bestimmt, bei der jetzt von uns behandelten Kategorie aber ruht der Nachdruck auf dem nicht deutlich Gesagten, auf dem durch das Ueberflüssiges Ausgeschlossenen oder accessorisch Hinzutretenden, auf dem, — wie es in der talmudischen Sprache heisst — מעוט oder רבוי. Wenn beispielsweise Exod. 13, 10 Jon. die Worte ושמרת את החוקה הזאת למעדה מימים ימימה auf das Gebot der Tefillin bezieht und sie übersetzt בומנה דחוי לה ביומי עבדא ולא בשביא ובמועדיא ביממא ולא בליליא, so ist dieses zwar auch nur eine einfache Abgrenzung der für das Gebot bestimmten Zeit, aber die nachdrucksvolle Gegenüberstellung ביממא ולא בשביא, ביממא ולא בלילא weist darauf hin, dass es ihm hier nicht darum zu thun gewesen sei zu sagen, wann die Tefillin zu legen seien, sondern darum, dass sie des Nachts und an den heiligen Tagen nicht gelegt werden dürfen, und insofern ist die Halacha nicht erläuternder, sondern selbstständiger Natur. Aber auch dann, wenn ein solcher Unterschied kaum wahrzunehmen, sieht man wenigstens oft, dass der halachische Zusatz nur durch das Ueberflüssige veranlasst worden, dass, wenn dieses nicht wäre, auch jenes fehlen würde, und ihm insofern ein selbstständiger Charakter zukommt. Dieses ist z. B. der Fall in Exod 12, 9, wo ובשל מבשל במים übertragen ist ולא כד בשלא בחמרא ומשחיא ושקיני ולא מבשל במיא; das ist zwar auch nur eine Präcisirung der Art des Kochens, allein unser Gefühl sagt uns, dass ohne die Verdoppelung des Ausdrucks „kochen“ J. sich wohl schwerlich veranlasst gesehen hätte, ein Kochen „in Oel und Wein“ noch besonders hervorzuheben. — In vielen Fällen aber bietet die Halacha etwas absolut Neues, im pentateuchischen Gesetze gar nicht Enthaltenes, und hier eben tritt der Charakter der selbstständigen Halacha in aller Schärfe hervor, so wenn am Eingange des Abschnittes über die reinen und unreinen Thiere aus dem

überflüssigen לאמר אליהם (Lev. 11, 1) Veranlassung genommen wird zur Einschärfung der garnicht niedergeschriebenen Bestimmung über die ungeniessbaren reinen Thiere ויתפרשן מסואבות תמני סרי טריפן (י"ח טרפות). Immer aber erscheint hier die Halacha nicht losgelöst vom pentateuchischen Gesetze, sondern sie steht zu ihr im Verhältnisse einer Neben- oder untergeordneten Bestimmung zur Hauptbestimmung. — Die bisherigen Ausführungen sollen nun durch Beispiele belegt werden.

1. Den Uebergang zu den überflüssigen Ausdrücken bilden die Stellen, an welchen wir mehrere synonyme Begriffe neben einander finden, die sich in ihrer Bedeutung wenig von einander unterscheiden u. im gewöhnlichen Sprachgebrauche meist als gleichbedeutend gefasst werden. Hier will Jon. den feinen Unterschied in der Uebersetzung hervorheben und kann dabei oft Anklänge an die Halacha nicht vermeiden. Exod. 22, 20 וגר לא תונה ולא וגיורא לא תקנטרון במילין ולא תעיקון למיסב ליה, Jon. תלחצנו נכסוי nach B. Mezia 58b. Ebenso die Schlussworte in Lev. 25, 17 — ולא תנון במלין קשין, trotzdem hier das verwandte Verbum לחץ fehlt, weil bereits durch V. 14 לית אתון רשאין לאוניא אל תונו איש את אחיו (Jon. dort einfach גבר ית חבריה) das Verbot durch Geld zu übervortheilen eingeschärft ist; vgl. hiermit die erwähnte Talmudstelle. — Lev. 7, 24. וחלב נבלה וחלב טרפה, Jon. ותריב חיוא דמקלקלא בשעת נכסתא ודמית נבלא במותנא ותריב חיוא תבירא; hier wird also טרפה wie bei Onkelos mit תבירא übersetzt, (vgl. jedoch Exod. 22, 30 ובשר בשדה טרפה bei Beiden der Halacha gemäss und in grösserer Uebereinstimmung mit T. Jerus. (Orlah III, 1) als mit Babli (Chulin 102 b.)[1]): ובשר תלש מן חיותא חיא, wozu wohl auch ihnen das בשדה Veranlassung gegeben) — נבלה hingegen zunächst als שנתנבלה בשעת שחיטה und dann erst in zweiter Reihe in seiner ursprünglichen Bedeutung als „ge-

[1]) s Reifmann a a. O p. 38.

fallenes Vieh“ gefasst. Die erstere Auffassung von נבלה wird an den anderen Stellen, wo dieses Wort vorkommt, Lev. 17, 15 und Deut. 14, 21 sogar allein in der Uebersetzung beibehalten, jedenfalls weil sie im späteren Sprachgebrauche Hauptbedeutung geworden war. Das Targum zu Lev. 22, 8 aber, welches נבלה וטרפה ganz auffallender Weise mit נבלא וקטולא wiedergiebt, gehört entschieden nicht dem Jon., sondern dem die Halacha meidenden Jeruschalmi an, da auch an anderen Stellen nur Letzterer טרפה mit קטילא übersetzt — siehe Exod 22, 12 — während Ersterer dafür stets wie Onkelos תבירא hat.

2. Das eigentlich Ueberflüssige tritt zunächst auf in Form einer Wiederholung, sei es mit demselben, sei es mit einem gleichbedeutenden Ausdrucke Wir haben bereits bemerkt, dass J. auch solche Widerholungen, die in Grammatik u. Sprachgebrauch begründet sind, als Tautologien behandelt, und zum Belege hierfür zwei Stellen gebracht — Num. 15, 31 und Exod. 12, 9 — an denen der Inf. dem Verbum finitum beigefügt ist. Führen wir jetzt noch einige Beispiele an, welche beweisen, dass er sich von der Halacha emancipirt, sobald sie sich nicht seinen Tendenzen anbequemt. Das häufige איש איש wird regelmässig גבר טליא או גבר סיב übersetzt, weil die Tradition sehr fernliegende Erklärungen giebt; vgl. beispielsweise Sifra zu Lev. 17, 10: איש איש אמר ראב"ש להביא ולד בת ישראל הבא מן הגוי ומן העבד. — Exod. 22, 16 ואם מאן ימאן, Jon. einfach paraphrasirend אין לא חמיא ליה או דלא צבי אבוה dagegen die Mechilta z. St. dem natürlichen Wortsinne weniger entsprechend: אין לי אלא בזמן שיש לה אב בזמן שאין לה אב מנין ת"ל וכ' — Num. 18, 15 אם פדה תפדה Jon. ganz wörtlich מפרק תפרק, trotzdem er den übrigen Theil des Verses eingehender erläutert, weil die Bemerkung des Sifre: פודה אתה את החיה ואין אתה פודה המתה zu gesucht ist; ganz ebenso verfährt er bei der nicht

in der Grammatik begründeten, vom Talmud (s. Raschi z. St.) in der gleichen Weise erklärten Wiederholung אביו ואמו קלל Lev. 20, 9. — Auch eine Wiederholung, welche die Halacha unberücksichtigt gelassen, finden wir bei Jon. erklärt: Deut. 17, 15 שום תשים עליך מלך, Sanhedrin 22a. ohne Beachtung des doppelten שום einfach שתהא אימתו עליך, Jon. aber תתבעון אולפן מן קדם ד' ומבתר כדין תמנון, wozu wohl das שימה בפיהם Deut. 31, 19 ihn veranlasst.

Auch bei den Stellen, wo die Wiederholung auf grammatische Gründe sich nicht zurückführen lässt, hat Jon. theils der Halacha sich angeschlossen, theils sie gemieden. Beispiele ersterer Art: Exod 21, 11 חנם אין כסף, Mech. ותיפוק מגן ברם גט פטורין יהיב ליה, Jon. חנם מהכסף ולא חנם מהגט[1]) — Lev. 26, 10 ישן נושן, Jon. ישן בלא עתיק דעתיק ולא דסלמנטון nach Baba Bathra 91b. סלמנטון (ohne Kornwurm siehe Levy, Sw. סלמנטון) — Exod. 21, 6 והגישו אדוניו — והגישו, Jon. ויקרביניה רבוניה לקדם דיניא ויסב מנהון רשותא ויקרבינה nach Mechilta (s. Raschi); ähnlich wird auch Lev. 8, 2 und Deut. 7, 3, die Häufung im Ausdrucke erklärt. — Unabhängig von der Halacha und dabei doch erläuternd ist Jon. in folgenden Stellen. Zu Lev. 20, 7 והתקדשתם והייתם קדושים fügt er dem letzteren Worte ein בגופיכון hinzu, wofür die Tradition keinen Anhalt bietet; ebenso Num. 15, 40 ותהון קדישין הי כמלאכיא obwohl hier keine Wiederholung vorliegt, wohl deshalb, weil hinter קדושים das Wort לאלהיכם steht. — Die Ausdrücke פר בן בקר und שעיר עזים (Lev. C. 4, 3, C. 16, 3 und 5 und an vielen Stellen) werden regelmässig übersetzt: תור בר תורי דלא עירובין und צפירי בני עזי דלא עירובין, was eigentlich nichts weiter als eine ganz wörtliche Fassung des Hebräischen ist: „ein

---

[1]) Merkwürdiger Weise ist diese Notiz der Mechilta Chajes entgangen, weshalb er auch hier einen Widerspruch des Targum mit der Gemara findet; aber auch diese erwähnt, wenn auch nicht ebenso deutlich den גט s. w. u. Cap. III, fünfte Regel, 2.

Stier, der Sohn eines Rindes, ein nicht durch Vermischung der Gattungen erzeugter“ und näher liegt, als die Erklärung Sifras zu Lev. 4, 3. — Lev. 18, 9 מולדת בית או מולדת חוץ, Jon. wie Onkelos und dem Peschat (s. Ibn Esra u. Raschbam z. St.) entsprechend: „der im Hause, d. h. in der Ehe geborne, oder der ausserhalb desselben, d. h. illegitim geborene“; dagegen Jeb. 23 a. in gesuchter Weise בין שאומרים לאביך קיים בין שאומרים לו הוצא. — Lev. 20, 10 ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו, Jon deutet das Erste auf eine Verlobte, das Zweite auf eine bereits Verheirathete, weil die Erläuterung in Sifra z. St. weit hergeholt ist: איש להוציא את הקטן, את אשת איש להוציא את אשת קטן, אשת רעהו להוציא את (נכרי) אשת אחרים; die Auffassung Jon. ist um so bemerkenswerther, da er dadurch gezwungen ist, den Schluss מות ימות auf zwei Todesarten zu beziehen. — Lev. 21, 1 Sifra אמור אל הכהנים ואמרת... Jon. להזהיר גדולים על הקטנים einfacher אימר דיתפרשון מן סאוב וכדנא תימר.

Es begegnen uns auch Stellen, bei denen die Wiederholung recht augenfällig ist, dabei von der Halacha sehr rationell erklärt wird, und trotzdem bei Jon. völlig unberücksichtigt bleibt, theils weil der Inhalt kein höheres Interesse dem gewöhnlichen Leser bietet[1]), wie Num 8, 16 נתונים נתונים, Sifri נתונים למשא, Jon. מפרשא מפרשין, נתונים לשיר, — theils aus blosser Inconsequenz, wie die in einem sonst ungemein gründlich von ihm paraphrasirten Abschnitte[2]) vorkommenden Worte Lev. 11, 35 טמאים הם וטמאים יהיו לכם, Jon. מסאבין יתן יוכל יתצם ודאי ת"ל טמאים יהיו, Sifra הינון ומסאבין יהון לכון מקימים אותם בטומאתם „sie sind unrein, doch können sie in ihrer Unreinheit auch bleiben, brauchen nicht niedergerissen zu werden.“ — Selten wird eine Wiederholung agadisch erläutert, wie Lev. 6, 2 העולה היא העולה,

---

[1]) s. Abtheilung E. dieses Capitels.

[2]) Derselbe wird am Schlusse dieser Abtheilung eingehend besprochen werden.

auf welchen Vers wir noch später zurückkommen werden.[1])

3. Sehr lehrreich sind die Stellen, an welchen man den Eindruck des Ueberflüssigen empfindet, ohne dass eine Wiederholung desselben Ausdruckes vorliegt. Schon dem gewöhnlichen Leser werden in der Schrift oft ein oder einige Worte sowie ganze Sätze oder Satztheile entbehrlich erscheinen und in solchen Fällen hat Jonathan eine Erklärung für nöthig erachten müssen. Wir führen hierfür hauptsächlich solche Beispiele an, welche zur Beleuchtung seines oben charakterisirten Verfahrens besonders geeignet sind.

Exod 13, 13 בכור אדם בבניך תפדה, Jon. בברך תפרוק ולא בעבדך nach Mechilta z. St.; hingegen Exod. 22, 28, wo es einfach heisst בכור בניך תתן לי nur בוכרי דברך תפריש קדמי. — Lev. 25, 49 או השיגה ידו ונגאל, wo das Gebot der Auslösung schon genügend im Vorhergehenden eingeschärft ist, auch wohl die Partikel ו dem Jon. auf die Hinzufügung einer neuen Bestimmung hinzuweisen schien, או השיגה ידו יד nach Sifra או תארע ידיה או ידיה דצבורא ומתו גם שניהם. — Deut. 22, 22 עצמו ונגאל ביד כל אדם Sifre גם לרבות הבאים מאחריהם, Jon. wegen dieses überflüssigen גם ebenso ויתקטלון אוף תרויהון גברא... ואתתא ואפילו כי ישבו אחים 5 Deut. — .אין מעברא לא תשהוניה עד דתלד פרט לאשת אחיו שלא היה בעולמו Jeb. 17 (s. Raschi) יחדיו Jon. כד דירין בעלמא הדין שעה חדא אחין מן אבא דמיחדין. — וירגמו אותו אבן ובני ישראל עשו כאשר צוה ד' Lev. 24, 23 Jon. ואטלו יתיה אבנין ובני ישראל עבדו למסמך ידיהן ולמדחף Sifra z. St. ובני ישראל עשו אף לסמיכה אף לדחיה אף לתליה. — Deut. 17, 18 והי' כשבתו על כסא ממלכתו אף ללא תלין ויהי אין נייח הוא במצותא דאוריתא יתיב Jon. וכתב לו Sifre לרוחצן על כורסיה מלכותיה ויכתבון אם עושה הוא למה יגרע Num. 27, 4 — .כל האמור בענין כדאי הוא שישב על כסא מ' Jon. כי אין לו בן תנה לנו ... בתוך אחי אבינו למה יתמנע שום אבונא מגו גניסתיה ארום לית ליה ביר דכר, אי לית אנן

[1]) Unter C. III, vierte Regel.

חשיבין כביר ואמן כנטרא יבם תסב אמן חולק אבונן. וחולק אחא דאבונן ואין אנן וכ' ; der Anklang der Werte אין לו בן an das in Abschnitt über die Schwagerehe, Deut. C. 25, und der Ausdruck „unter den Brüdern unseres Vaters“ hat ihm hier zur Aufnahme der aus der gleichen Ursache hervorgegangenen Bemerkung des R. Samuel b. Jizchak, eines Zeitgenossen des Rabbah und R. Joseph, Veranlassung gegeben[1]): מלמד שהיה משה רבינו יושב ודורש בפרשת יבמין ש כי ישבו אחיו יחדיו אמרו לו אם כבן אנו חשובים, Baba Bathra 119b. — Deut. 21, 1 כי ימצא חלל בשדה נופל באדמה אשר ד' א' נותן לך לרשתה, Jon. ארום ישתכח קטילא בארעא דלא טמיע באוגרא ורמי ולא צליב בקיסא בהקלאולא טאיף על אנפי מיא es ist bezeichnend, dass Jon. nur, wie die Mischna Sota IX, 2, die wirklich entbehrlichen Wörter באדמה נופל בשדה erklärt, nicht aber auch, wie Sifre z. St. es thut, das nicht überflüssige ימצא חלל. — Exod. 21, 21 יום או יומים, die beiden letzten Worte entbehrlich, daher Jon. ומא חד מעדן לעדן או תרין יומין קטיעין, Mechilta יום שהוא כיומים ואיזהו מעת לעת; hingegen in der ähnlichen Stelle Deut. 17, 6 und 19, 15 תרין סהדין או תלתא wörtlich שנים או שלשה עדים weil das halachische תרי כמאה zu fern liegt.

Die Selbstständigkeit Jon. beweisen: Num. 18, 29 והרימותם 26 und der Parallelvers מכל חלבו את מקדשו ממנו. Zu jenem bemerkt Sifre שאם נפל לתוכו הרי הוא ממנו.

---

[1]) Es scheint nicht zufällig zu sein, dass das Targum eine Bemerkung dieses Lehrers hier wiedergiebt, da ihm sonst gewöhnlich nur die älteren einfacheren halachischen Werke: Mischna, Sifra, Sifre, Mechilta und die Boraithas zu Grunde liegen. R. Samuel b. Jizchak verkehrte nach Jer. Megilla IV, 1 (vgl. auch oben p. 2, Anm.) häufiger mit Targumisten und ertheilte ihnen Belehrungen, so dass sie vielleicht bei manchen Stellen von ihm stark beeinflusst worden sind. Es ist immerhin möglich, dass er bei dem Pentateuchtargum eine ähnliche Rolle gespielt hat, wie sein Zeitgenosse R. Joseph beim Prophetentargum; hat er auch nicht wie dieser die Redaction geleitet und abgeschlossen, so kann er wohl die erste Anregung zu ihr gegeben und indirekt Beiträge zum Targum geliefert haben.

ממין על מינו ולא ממין על שאינו מינו. Jon. zu diesem מקדשו, aber hält mit Recht das ממנו in V. 26 nicht für entbehrlich und übersetzt es deshalb wörtlich מניה, während er das faktisch überflüssige ממנו in V. 29 mit der halachischen Ausführung in V. 26 erklärt, weil diese dem natürlichen Wortsinne mehr als die an den andern Vers angelehnte entspricht: שפר טוביה מיניה וביה. — Noch viel charakteristischer sind die folg. Stellen: Deut. 23, 24 מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לד׳ א׳ נדבה אשר דברת בפיך, Sifre ועשית. מ"ש זו מצות עשה תשמור זו מצות ל"ת אוהרה לב"ד שיעשוה, כאשר נדרת זו נדר, לד׳ אלו ערכין וחרמים והקדשות, נדבה זו נדבה, אשר דברת זו הקדש בפיך זו צדקה, Jon. מצותא דתיפוק מן שפוותכון תקימון דכשרין לאתעובדא תעבדון ודלא כשרין לאתעובדא לא תעבדון והיכמא דנדרתון תשלמון חטאתא ואשמא עלון ונכסת קודשין תקרבון קדם ד׳ וניסכתא תיהון ונבוביית בית מוקדשא דמיללתון תתנון ולעניי צדקתא מהדאמרתון בפומכון. Die ersten drei Worte übersetzt Jon. wörtlich, (nur fasst er etwas schärfer den Ausspruch der Lippen als Schwur auf) weil hier für den nüchternen Leser nichts Ueberflüssiges vorliegt und überdies die halachische Erklärung von dem natürlichen Wortsinne sich entfernt. Das Letztere ist auch der Fall bei dem entbehrlichen ועשית; darum meidet Jon. zwar die Halacha, genügt aber dem hier empfundenen Bedürfnisse durch die selbstständige und eigenartige Fassung: „Du sollst den Ausspruch deiner Lippen halten, so du es thun darfst“ und paraphrasirt demnach מצותא דכשרין לאתעבדא תעבדון וכ׳. Bei den nach נדרת stehenden überflüssig erscheinenden Ausdrücken folgt er, hart an die Grenzen der natürlichen Erklärungsweise schon streifend, den halachischen Bemerkungen; beachtenswerth aber bleibt hiebei, dass er statt den im praktischen Leben seltener vorgekommenen ערכין וחרמים die häufigeren חטאתא ואשמא עלון ונכסת קודשין wählt. — Deut. 19, 15 לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת בכל חטא אשר

יחטא ,על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר Sifre ,
לכל עון אין לי אלא דיני נפשות דיני ממנות מנין ת"ל לכל עון ,לקרבנות מנין ת"ל לכל חטאת, למכות מנין ת"ל בכל חטא אשר יחטא לעלות לכהונה ולהוריד וכ' לאיש אינו קם אבל קם הוא באשה להשיאה, דברי ר' יהושע, ר' יוסי אומר לעון אינו קם אבל קם הוא לשבועה, לא יתקיים סהדו דחד בגבר לכל סרחן Jon. נפש ולכל חוב ממון ולכל חטא דיחטי [ברם על מימרא דד' למתפרעא על טומריא] על מיא (על מימר l.) סהיד חד יומי למכפורית מה דמסהיד עלוי, על מימר תרין סהדין או תלתא סהדין יתקים פתגמא.[1]) Die überflüssigen Wörter haben bewirkt, dass Jon. dem Ausdrucke עון die bestimmte Bedeutung „Capitalverbrechen“ giebt; חטאת betrachtet er als Civilsache, חטא als jedes andere Vergehen; אשר יחטא soll seiner Meinung nach darauf hindeuten, dass ein Zeuge nur zur Erhärtung einer Schuld nicht ausreicht, wohl aber zur Herbeiführung eines Schwures. Man beachte, dass 1) Jon. in לכל עון nicht wie die Halacha Beides, Capital- und Civilvergehen, findet, weil der Unbefangene an dem כל keinen Anstoss nimmt, 2) dass er in gleich selbstständiger Weise den von R. Jose ausgesprochenen Satz nicht so wie dieser, sondern aus dem אשר יחטא ableitet, 3) dass er von den fernliegenden Opfern, Geisselhieben, Beförderung zur Priesterwürde oder Degradirung nicht spricht. Auf Grund dieses Verses wird auch das unmittelbar darauf folgende כי יקום עד חמם in der Pluralform wiedergegeben: ארו יקומון סהדין שקרין.[2]) — Lev 7, 24 וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה ואכל לא תאכלוהו. Die letzten Worte sind offenbar entbehrlich, denn da der Genuss von נבלה und טרפה schon anderswo untersagt ist, so ist es selbstverständlich, dass auch ihr חלב nicht gegessen werden darf. Dieses konnte

---

[1]) Chajes a. a. O. p. 9a ist auf die Correktur על מימר nicht gekommen und kann sich deshalb diese Uebersetzung nur durch die gezwungene Beziehung auf die des Ehebruchs Verdächtige (סוטה) erklären; auch liest er statt על מימרא דד' falsch ע"מ דחדד.

[2]) Vgl. hierüber noch weiter C. III, fünfte Regel.

auch dem Talmud nicht entgehen und ein Lehrer, Rabbah, deutet es dahin, dass auf dem Fette von ungeniessbarem Vieh ein doppeltes Verbot ruht: יבוא אסור נבלה ויחול על איסור חלב (Sebachim 70 s. Raschi). Solche Auffassung liegt dem J. zu fern, daher löst er die Schwierigkeit in anderer ganz eigenartiger Weise. Zunächst bezieht er diese Worte nicht auf die in demselben Verse unmittelbar vorher erwähnten ungeniessbaren, sondern auf die im vorhergehenden Verse 23 namhaft gemachten geniessbaren Thiere; da aber auch bei letzteren in eben demselben Verse das Verbot des Fettgenusses bereits eingeschärft ist, so fasst er die genannten Worte in dem Sinne auf: „Ihr sollt es nicht essen, sondern opfern," wodurch denn der Schlusssatz in V. 24 sich nicht als blosse überflüssige Wiederholung von V. 23 kundgiebt und gleichzeitig auch sich an den nächstfolgenden V. 25 „Wer Fett von einem Vieh isst, das man als Opfer darbringt etc." enger anschliesst. So entsteht die Uebersetzung: ברם תריב חיוא דמכשרא יסק על מדבחא ומיכל לא תיכלוניה.

Auch in einen Widerspruch mit der Tradition ist J. durch sein Streben, Ueberflüssiges in einfacherer Art als diese zu lösen, gerathen: Deut. 24, 5 כי יקח איש אשה חדשה, Jon. חדתא בתולתא, obgleich nach Sifre (s. Raschi) diese Bestimmung auch für eine Wittwe gilt (לרבות אלמנה), weil die Deutung חדשה auf מי שחדשה לו פרט למחזיר גרושתו zu weit hergeholt ist. —

Am weitesten von der natürlichen Auffassung dürften sich nach unserem heutigen Gefühle folgende Stellen entfernen: Exod. 20, 20 לא תעשון אתי א' כסף ואל' זהב לא תעשו לכם. Das Ueberflüssige אתי und die Wiederholung לא תעשו לכם veranlasst den Jon. zu der Uebertragung: „Ihr sollt nicht das neben mir, in meiner Umgebung Seiende euch (natürlich in bildlicher Darstellung) anfertigen, ferner goldne und silberne Götter euch nicht machen, לא תעבדון למסגוד דמות

שמשא וסהרא וכוכביא ומזליא ומלאכיא דמשמשין קדמי דחלן דכסף ודחלן דדהב. Diese nach unseren Begriffen höchst verschrobene Auffassung kann indessen den Alten keineswegs so gekünstelt erschienen sein, da ihr Urheber der Vertreter einer nüchternen Erklärungsweise R. Ismael ist; Mechilta z. St. ר' ישמעאל אומר דמות שמשי המשמשים, לפני במרום, לא דמות מלאכים ולא דמות אופנים ולא דמות כרובים — Ferner Exod 12, 13 הדם לכם לאות; Jon. ויהי דם נכסת פסחא וגורת מהולתא מערב לכון למעבד מיניה את וכ', also „das Blut des Pessachopfers soll mit dem eurigen vermischt zum Zeichen dienen.“ Wenn Jon. eine solche gezwungene Exegese der überaus einfachen Deutung der Mechilta לכם לאות ולא לי לאות den Vorzug giebt, so dürfte der Grund hiefür darin liegen, dass er diese allbekannte, man könnte sagen, populäre Ausführung des Midrasch (s. Mech. z. בא C. V u. a. O.) nicht gern hat unterdrücken wollen.[1])

Innerhalb eines einzelnen Wortes an Silben und Buchstaben hat, wie bereits bemerkt, Jon. höchst selten Ueberflüssiges wahrgenommen. In den ganz vereinzelt dastehenden Fällen, in denen dieses geschieht, ist die Bezeichnung „überflüssig“ nicht einmal zutreffend, sondern es liegt hier nur eine schon bei gewöhnlicher Durchsicht erkennbare Abweichung von der erwarteten Ausdrucksweise oder Steigerung in derselben vor. Die wenigen Beispiele hiefür sind: Exod 22, 24 beginnt mit dem Sing. אם כסף תלוה nnd schliesst mit dem Plur. לא תשימון עליו נשך; dieses bestimmt Jon., die letzteren Worte zu übertragen לא תשוון דלהוי עלוי סהדין ומידי ערבנותא, nach der Mischna Baba Mezia 75b. ואלו עוברין בלא תעשה המלוה והלוה והערב והעדים, wozu Abaje bemerkt הערב והעדים אין עוברים אלא משום לא תשימון. — Lev. 12, 7 ממקור דמיה; statt dieser pluralischen Form hätte man den Sing. דמה erwartet, daher תדכי מבוע תרין ותדכי דמהא, nämlich des דם טהור und דם טמא. — Exod 22, 19

[1]) Vgl. w. u. C, III, vierte Regel.

זובח לאל׳ יחרם; die Wahl des selteneren Ausdrucks חרם statt des gewöhnlichen יומת hat ihn zum Glauben veranlasst, dass auch die Güter als חרם, Banngut, zu erklären seien: כל מאן דדבח לטעות עממיא יתקטל בסייפא ונכסוי יתגמרון. Er hat also nicht an den Götzendienst eines Einzelnen gedacht, dessen Vermögen unangetastet bleibt, sondern an eine Massenanbetung (Deut. 13, 13—19), wo die ganze abgefallene Stadt als Banngut behandelt und vernichtet wird, und darum auch nicht die Steinigung, sondern die Hinrichtung durch das Schwerdt als Strafe angegeben; der Talmud fühlt sich nicht durch das יחרם zu einer solchen Deutung veranlasst.[1]) — Es gehören ferner hieher Lev. 21, 13 והוא אשה בבתוליה יקח und in Num. 29, 31 der Ausdruck ונסכיה, die später[2]) besprochen werden sollen. — Auffallend aber ist, dass Jon. auch Deut. 24, 4 das Wort היא in כי תועבה היא nach Sifre und Jeb. 11b pharaphrasirt hat: ארום מרחקא היא קדם ד׳ ולא מרחקין בנהא, also als מיעוט gefasst; vielleicht hat es ihn befremdet, dass es hier nicht, wie in Deut. 7, 25 und 17,1 הוא heisst, — aber Gen. 43, 32 lesen wir gleichfalls כי תועבה היא! — Die als Vorsatzsilbe gebrauchte Präposition מ, welche der Talmud unzählige Male zu halachischen Folgerungen deutet, hat bei Jon. nur an zwei Stellen eine paraphrastische Erläuterung gefunden, und bei beiden hat allem Anscheine nach nicht sie allein, sondern der ganze von ihr abhängige und entbehrliche Ausdruck dazu die Veranlassung geboten. Die eine ist Exod. 13, 10 und bereits oben von uns angeführt, die andere Lev. 21, 22 לחם אל׳ מקדשי דקדשים ... יאכל, wo Jon. übersetzt ברם מותרי קרבניא דאלהי׳ מה דמשתייר מן קודשי׳ מקצת ולא כולה. Diese Uebersetzung ist besonders deshalb bemerkenswerth, weil die

---

[1]) Damit fällt die Schwierigkeit weg, welche Chajes a. a. O. p. 18 in dem Widerspruche des יתגמרון mit Synhedrin 48b (הרוגי ב״ד׳ נכסיהן ליורשין) findet. [2]) C. III, zweite Regel.

ihr zu Grunde liegende Anschauung im Widerspruch mit dem Talmud steht, ja sogar von diesem (Sebachim 102a) ausdrücklich widerlegt wird, und nach der klaren Bestimmung der Mischna (ib. 98b) der mit Fehlern behaftete Priester, keineswegs blos den Rest der Heiligthümer erhält, sondern bei der gemeinsamen Theilung die gleichen Ansprüche erheben darf. Sonst haben Präpositionen und andere Partikeln, sowie die volle oder defective Schreibweise, Punkte über die Buchstaben nie die Aufmerksamkeit Jonathan's auf sich gelenkt. Nur ein Mal hat er einem Verse eine halachische Erläuterung beigefügt, welche in der Mischna an einen masoretischen Punkt geknüpft wird. Diese Stelle — es ist Num. 9, 10 — bildet eine ganz vereinzelte Ausnahme und wird später von uns noch besprochen werden.[1])

4. Unsere bisherigen Beobachtungen dürften in Wesen und Charakter der Jonathan'schen Uebersetzung und namentlich in die Art nnd Weise seines Verhaltens zur Halacha bereits einen tieferen Einblick gewährt haben. Allein sie können gleichwohl auf Vollständigkeit noch keinen Anspruch machen, weil sie sich nur auf solche Tautologien und Pleonasmen erstrecken, welche in dem engen Rahmen von einzelnen ausserhalb des grösseren Zusammenhanges betrachteten Sätzen wahrgenommen werden. Es wird vielmehr noch nöthig sein, mit unserem Blicke ganze grosse Stücke, ganze Capitel und Abschnitte zu umspannen. Dadurch wird sich unser Gesichtskreis noch beträchtlich erweitern und der Geist dieses Targums in seiner eigenartigen Färbung noch deutlicher uns entgegentreten. Es seien deshalb mehrere Beispiele hier angeführt, bei denen nicht aus einem einzigen Verse, sondern erst aus dem ganzen Zusammenhange heraus sich Manches als überflüs-

1) C. III, fünfte Regel.

sig und darum nach Jon. Auffassung auch als der Erklärung bedürftig herausstellt. Lev. 9, 6 werden die Worte ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ד' תעשו nach Sifra z. St. ואמר משה דין wiedergegeben אותו יצ"הרע העבירו מלבכם פתגמא דתעבדון אעברו ית יצרא בישא מלבכון. Die Nothwendigkeit zu solcher Uebersetzung hat sich ihm nicht aus diesem Verse ergeben, wohl aber aus dem voraufgegangenen V. 5. Da nämlich hier bereits erzählt worden „sie nahmen, was Mose befohlen", so muss nach Jon. Ansicht in diesem Verse ein neues Gebot eingeschärft worden sein, das Gebot nämlich, den bösen Trieb aus dem Herzen zu entfernen. — Der Schlussvers von Levit (27,34) אלת המצות אשר צוה א' את משה אל בני ישראל wird übertragen אלין פקודיא ולית אפשר לחדתא בהר סיני בהון מדעם וכ'. Was hat aber Jon. zu solchem, dem Sifra (אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה) entlehnten Zusatze veranlasst? Nichts weiter, als dass bereits das vorletzte Capitel mit einem fast gleichlautenden Verse abgeschlossen worden ist! — Deut. 1, 18 wird ואצוה אתכם בעת ההיא את כל הדברים übersetzt ית כל עשרא פתגמיא דתעבדון ביני אשר תעשון דיני ממונא לדיני נפשתא; auch Sifre z. St. (s. Raschi) bezieht dieses auf zehn Unterschiede im Verfahren bei Criminal- und bei Civilprozessen (nach Sanhedrin 32a). Der Grund aber zu dieser Auffassung liegt nur darin, dass bereits V. 16 ganz dasselbe in den Worten „ich befahl euren Richtern" gesagt ist. — Im Abschnitte über die Gelübde (Num. 30) hat J. nicht nur allgemeine Ausdrücke (s. oben) und Pleonasmen innerhalb eines einzigen Satzes (V. 3) erklärt, sondern auch Wiederholungen, zwischen denen mehrere Sätze liegen. In V. 6, 9 und 13 kommt der Ausdruck וד' יסלח לה im Ganzen dreimal vor, den Sifre überall erläutert: הרי שנדרה ובטל לה והלכה ועשתה מוידה מנין שצריכה סליחה ת"ל וד' יסלח לה (s. auch Raschi zu V. 6); darum bemerkt auch Jon zu V. 13: אין בעלה בטילינון ולא ידעת ועברת מן קדם ד' ישתבק לה. —

Ganz besonders lehrreich aber ist der Abschnitt über die reinen und unreinen Thiere, (Lev. C. 11). Er ist fast allein schon im Stande, einen vollständigen Ueberblick über das eigenthümliche Verfahren unseres Uebersetzers zu gewähren; darum mögen die in ihm hervortretenden charakteristischen Erscheinungen eingehender besprochen werden. a) Zunächst bemerken wir bei der Verordnung über die Fische, abgesehen davon, dass der ganze V. 12 dem Inhalte nach nur eine Wiederholung von V. 10 ist, innerhalb dreier Sätze nicht weniger als eine vierfache Erwähnung desselben Ausdrucks. Wir lesen nämlich: V. 10 Schluss שקץ הם לכם, V. 11 Anfang ושקץ יהיו לכם, V. 11 Schluss ואת נבלתם תשקצו, V. 12 Schluss שקץ הוא לכם. Die Erläuterungen von Sifra lauten zu V. 10 Anfang לאסור צירן ורוטבן, zu V. 11 Anfang לאסור את עירובן, zu V. 11 Schluss להביא את יבחושין שסיננן, zu V. 12 Schluss שלא יעשה בהם סחורה. Nach Jon. aber ist V. 10 Schluss nicht überflüssig, daher übersetzt er dieses einfach שיקצא הינון לכון, V. 11 Anfang dagegen ושיקצא יהון לכון ציד יהון ורועדיהון (l. צירהון ורוטביהון), ebenso V. 11 Schluss ית נבלתהון תשקצון ומן הניתהון תתרחקון, V. 12 Schluss aber trotz seiner Entbehrlichkeit wiederum einfach שיקצא הוא לכון, um nicht die übrigen eben angeführten entfernt liegenden halachischen Erläuterungen in das Targum aufzunehmen. — b.) In den Bestimmungen über die vierfüssigen Thiere (V. 2—8) und über die Vögel (V. 13—19) ist für die nüchternen Leser nichts Ueberflüssiges enthalten, — V. 8, der unnöthig scheinen könnte, ist nur eine generelle Zusammenfassung der in V. 4—7 aufgezählten Einzelfälle — und deshalb geschieht bei ihnen nicht einmal des auch hier statthabenden Verbotes von ציר und רוטב (Lack und Brühe) Erwähnung.[1]) — c) Bei den befiederten Insek-

[1]) In Lev. 11, 4 fasst Jon. die Worte אך את־זה לא תאכלו

ten kommen Häufungen vor in V. 20 und V. 23. Ersterer lautet: וכל שרץ העוף ההולך על ארבע שקץ הוא לכם, letzterer: וכל שרץ העוף אשר לו ארבע רגלים שקץ הוא לכם. Jon. konnte natürlich nur einen dieser Verse als überflüssig ansehen, und zwar behandelt er als solchen den V. 20, den er überträgt: וכל רחשי דעופא דמהלך על ארבע זני דיבבי (זבובים Fliegen) וזני אוזפי (צרעה Hornisse) וזני דיבורי (Biene דבורה) (Letzteres einfach modificirend) שקצא הוא לכון, siehe Raschi zu diesem Verse. Den V. 23 dagegen, zu dem übrigens Sifra die entfernt liegende Bemerkung hat שאם יש לו חמש טהור (s Raschi) übersetzt er einfach: וכל רחשא דעופא דליה אדבע רגלין. — d) Bei der Vorschrift über das kriechende Gewürm sind Wiederholungen in V. 29 וזה לכם הטמא und V. 31 אלה הטמאים לכם. Auch hier behandelt er den e r s t e r e n Vers als überflüssig und überträgt ihn ודין לכון דמסאב דמיה ומשכיה ובשריה, also ausser dem Fleisch noch Blut und Haut; Sifra leitet „Blut“ aus dem einen, „Haut“ aus dem andern Verse ab. — e) Wir stossen hier auch auf eine höchst bemerkenswerthe, bisher noch nicht beobachtete Erscheinung, dass nämlich Jon. jedenfalls im Interesse gleichmässiger Vertheilung

---

ממעלי הגרה וממפרימי הפרסה auf: „Ihr sollt dieses nicht essen von den Thieren, die wiederkauend u n d g l e i c h z e i t i g mit gespaltenen Klauen versehen sind“ uud da von den b e i d e Reinheitszeichen an sich tragenden Thieren keines als unerlaubt in der Schrift bezeichnet wird, so findet er keinen andern Ausweg, als mit Sifra hier einen Hinweis auf ein von einem unreinen Thiere gebornes reine zu erblicken (טהור שנולד מן הטמא) und demgemäss zu übersetzen דאתיליד ממסאובתא. Dieser Zusatz fehlt in der Parallelstelle Deut. 14, 7 bei der Uebersetzung zu d e n s e l b e n Worten, ist aber zu שה כשבים ושה עזים in Vers 4 gegeben, welche Ausdrücke auch der Talmud Bechoroth 7a in Verbindung mit dem anderen Verse setzt, und die unser Targum überträgt בני רחלין ולא בני מסאבין וגדיי בני עזין ולא עירובי טמין „Söhne von Schafen nnd nicht Söhne von (zwei) unreinen Thieren, Söhne von Ziegen und nicht durch Vermischung (eines reinen mit einem unreinen) entstanden“

halachische durch einen überflüssigen Ausdruck veranlasste Zusätze nicht in diesen, sondern in einen andern denselben Gegenstand behandelnden Abschnitt aufnimmt. Zwei Mal hat er bei unserem Thema dieses Verfahren angewendet. Zuerst ist, wie bereits erwähnt, der ganze V. 12 im Grunde weiter nichts als eine jedem aufmerksamen Leser auffällige Wiederholung von V. 10, weshalb Sifra denselben deutet: מה ת"ל שיוכל אין לי אלא המעלה סימני טהרה שלו ליבשה השירו במים מנין ת"ל במים, als ob sein Sinn wäre: „Nur das, was im Wasser keine Flossfedern und Schuppen hat, sei euch ein Gräuel, dagegen euch dasjenige rein, was diese Zeichen auf dem Lande nicht mehr besitzt, d. h. vorher verloren hat.“ Auch Jon. konnte diese Häufung nicht unbeachtet lassen; er erklärt sie gleichfalls ganz in derselben Weise, aber fügt sie nicht diesem Verse bei, sondern dem parallelen, Deut. 14, 9. Nur hat er hier diesen Satz des Sifra mit einer in diesen wie im Talmud vermissten Bemerkung der Tosifta Chulin III, 9 (אחת תחת לחיו ואחת תחת זנבו ואחת תחת סנפיר שלו, nicht „und“ sondern „oder“, wie Ascheri Chulin Per. III § 67 mit Recht bemerkt) in bedenklicher Weise confundirt und da durch eine ganz falsche Ansicht ausgesprochen. Er giebt nämlich den genannten Vers, obwohl in ihm selbst kein überflüssiges Wort enthalten ist, wieder: לחוד ית דין תיכלון מן כל דבמיא כל דיליה ציצין למפרח וחרספיתין על מושכיה ואין נתרון ואשתייר חד תחות לסתיה (-לחיו) וחד תחות ציציתיה (-סנפיר) וחד תחות גונביה (-זנב) יתיה תיכלון, während doch einerseits die reinen Fische selbst dann, wenn alle Schuppen abgefallen sind, genossen werden dürfen, anderseits schon von Vornherein mit nicht mehr als mit einer Schuppe geboren zu sein brauchen, die sich an einer der drei von der Tosifta bezeichneten Stellen befinden muss.[1]) Noch

[1]) Die Commentare zum Jon. haben, obwohl sie diese Stelle besprochen, doch den Widerspruch nicht beachtet.

schärfer tritt diese Eigenthümlichkeit Jon. bei den Bestimmungen über die Insekten hervor. Es muss auffallen, dass Jon. die Häufungen in V. 41 (וכל השרץ השורץ על הארץ), V. 42 (לכל השרץ השורץ על הארץ) und V. 43 (בכל השרץ השורץ) in unserem Abschnitte sämmtlich wörtlich und einfach übersetzt, trotzdem die Beziehung derselben auf „die Insekten in den Früchten“, auf „die in den Baumstämmen“ und auf die aus den Pflanzen herausgegangenen und wieder zurückgekehrten“ (Sifra z. St.) doch überaus nahe liegt. Allein bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass unser Uebersetzer wohl das Wesentliche dieser halachischen Erklärung aufgenommen hat; nur sind diese nicht hier zu finden, sondern gleichfalls in der selbst keine Veranlassung dazu bietenden Stelle Deut. 14, 19. Dort wird nämlich וכל שרץ העוף übertragen וכל דבבי וזבורי וזיזי דטלופחי (-זוזים שבעדשים) ופולי (-כנים) דפרשא מן אוכלא ופרחין הי כעופא. — Bemerkenswerth ist auch noch, dass den nächstfolgenden Vers im Deut. כל עוף טהור תאכלו Jon. übersetzt כל גובא דכיא ת' (also שרץ העוף), einmal weil bereits in V. 10 gesagt ist כל צפור טהורה תאכלו, dann, weil unmittelbar vorher שרץ עוף טמא erwähnt, hingegen von שרץ עוף טהור d. h. „den reinen Heuschreckenarten“ sonst in diesem Capitel keine Rede ist. Diese Auffassung entspricht der des R. Simon in Sifre im Gegensatz zu der des תנא קמא.[1]) — f) Noch eine dritte

---

[1]) Nach dem Talmud (s Raschi zu Deut. 14, 7) ist der Abschnitt über die unreineu Thiere nur deshalb wiederholt, damit die in Lev. nicht erwähnten Thiere שסועה und ראה hier angefügt werden. שסועה ist nämlich nach R. Chanan b. Rabba (Chulin 60b, vgl. auch Sifra z. St.) nicht identisch mit שסועת שסע, sondern der Name eines Thieres: השסועה בריה בפני עצמה היא שיש לה שני גבין ושני שדראות שלולא דליה תרין ראשין (?) ותרתין שדראין. In Bezug auf ראה folgt er der Ansicht des Abaje (ib. 63b) dass דאה וראה אחת הן; siehe Levy's Chald. Wörterbuch Tw. דיתא. Uebrigens sind die Namen der Vögel von Deut. nicht blos mitunter corrumpirt, sondern es

Stelle ist heranzuziehen, in welcher, wenn auch nur ganz kurz, die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren geboten wird. Wir meinen Lev. 20, 25: והבדלתם בין הבהמה ה'טהורה לטמאה ובין העוף הטמא ולא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא. Die Wiederholung fällt dem Sifra auf und er deutet sie deshalb dahin, dass hier rein und unrein nicht wörtlich zu nehmen, sondern r i t u e l l und n i c h t r i t u e l l G e s c h l a c h t e t e s darunter zu verstehen sei: צ"ל בין פרה לחמור והלא מפורשים הם א"כ למה נאמר והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה בין טהורה לך לטמאה לך בין שנשחט רובו של קנה ובין שנשחט חציו. Kein anderer Grund ist es gewesen, der auch unseren Jon. veranlasst hat, obwohl er Lev. 11, 47 die Worte בין הטמא ובין הטהור einfach mit ביני מסאבא וביני דכיא wiedergiebt, hier zu übersetzen: ותפרשון בן בעירא דמכשרא למיכל לדמפסלא למיכל ובין עופא דמפסל למיכול לדמכשר למיכל ולא תשקצון את נפשתיכון בבעירא ררימת חיתא ובעופא דרים בר נצצא indem er im Vordersatze dem Sifra folgt, im Nachsatz über denselben sogar hinausgeht.

5. Durch die zusammenfassende Beobachtung g a n z e r Partien tritt uns aber nicht blos aus den Stellen, welche Ueberflüssiges enthalten, sondern auch aus denjenigen, welche derartiges nicht enthalten, das eigenartige Verhalten Jonathans in seiner schärfsten Ausprägung entgegen. Wenn wir früher einzelne für sich betrachtete Sätze zum Belege für seine Selbstständigkeit und Unabhängigkeit in den Fällen haben anführen können, wo die Schrift selbst keine Veranlassung zur Heranziehung der Halacha bietet, so wohnt eine noch viel höhere Beweiskraft den folgenden in sich voll-

---

finden sich auch manche Lücken. So ist V. 16 zu berichtigen ית צייראּ ויתּ כפופא ויתּ אותיא und in V. 17 am Schluss hinzuznfügen ויתּ שלי נונא מן ימא, was sich in den V. 16 verirrt hat. Ueber Vers 20 vgl. noch weiter C. III, erste Regel.

ständig abgeschlossenen grösseren Abschnitten inne, weil hier nicht etwa nur eine einfache und bequeme Nichtberücksichtigung, sondern eine muthige Bekämpfung von eingebürgerten traditionellen Auffassungen wahrgenommen wird.

In dem Abschnitte Exod. 22, 6—14 werden nach der Halacha vier Arten von Hütern fremden Eigenthums aufgezählt, ein Hüter ohne Lohn (שומר חנם) in V. 6—8, ein Hüter für Lohn (שומר שכר) in V. 9—12, eine leihende Person (שואל) in V. 13 und Vordersatze von V. 14, und ein Miether (שכיר) im Schlusssatze von V. 14. Von dieser Erklärung weicht Jon. insofern ab, als er nicht den ersten Absatz auf einen Hüter ohne Lohn, und den zweiten auf einen für Lohn bezieht, sondern jenen auf einen, der ohne Lohn lebloseund diesen auf einen, der gleichfalls ohne Lohn lebende Gegenstände hütet. Diese Abweichung lässt sich nicht auf die Unkenntniss der betreffenden halachischen Auslegung zurückführen, denn diese wird nicht in einer entlegenen Talmudstelle, sondern schon in der Mechilta z. St. und in der Mischna Schebuoth VIII, 1 ausgesprochen, weshalb sie auch in das allgemeine Bewusstsein so tief gedrungen war, dass späterhin selbst ein nüchterner Exeget, wie Ibn Esra, sich von ihr nicht hat losmachen können. Vielmehr macht es die zweimalige nachdrückliche paraphrastische Hervorhebung בלא אגר נטיר „ohne Lohn für das Hüten“ — worauf es bei seiner Interpretation gar nicht ankommt — bei den beiden ersten Kategorien in V. 6 und V. 9 nicht blos wahrscheinlich, sondern unzweifelhaft gewss, dass ihm allerdings die halachische Annahme eines שומר שכר vorschwebt und er gegen dieselbe habe Front machen wollen. Offenbar hat ihm hier die Tradition nicht genügt, weil sie mit dem natürlichen Schriftsinne nicht im Einklange steht; deshalb hat er eine andere, diesem mehr entsprechende Erklärung aufgestellt, welche auch

vom kühnsten Vertreter der objektiven Exegese, R. Samuel b. Meir, in seinem Pentateuchkommentar zu V. 6 mit sehr einleuchtender Motivirung geltend gemacht wird. Uebrigens wird die Möglichkeit der Jonathan'schen Auffassung bereits in der Mechilta zugegeben, dieselbe jedoch durch den Hinweis auf den lebende sowohl als leblose Dinge erwähnenden V. 8 wieder verworfen: על כל דבר פשע לא בא הכתוב אלא לחלק בין שומר לשומר .או לא בא הכתוב אלא להלק בין כסף לבהמה .ת"ל שמלה ושמלה בכלל היתה ויצאה מן הכלל ללמד .אלא מה שמלה מיוחדת בין שומר לשומר הכתוב מדבר ,אף כל בין שומר לשומר הכתוב מדבר ,הא לא בא הכתוב לחלוק בין כסף לבהמה. Indessen ist diese Widerlegung nicht stichhaltig; denn der gedachte Vers kann parenthetisch als nicht in direkter Beziehung zu den voraufgehenden und zu den folgenden Sätzen stehend aufgefasst werden und scheint in der That von Jon. so aufgefasst worden zu sein[1].

---

[1]) Da bei dieser Stelle nicht blos der Peschat im Widerspruche mit der Halacha steht, sondern ausserdem noch manche Ausdrücke, wie בא בשכרו und ולקח בעליו verschiedenartige in den Versionen hervortretende Auffassungen zulassen, so begreift man leicht, dass Geiger (Urschrift p. 190f) in der Interpretation dieses Stückes noch mehr als zwei halachische Richtungen sich geltend machen sieht. Von der ersten dem einfachen Wortsinne, wie wir ihn in Jon. hineingelegt, am nächsten kommenden Richtung soll sich ein Bruchstück in der Mechilta erhalten haben, in den Worten ולקח בעלין מכאן אמרו בעל הנבלה מטפל בנבלה. Allein diese Bemerkung gehört keinesweges zur Erklärung des ganzen Stückes, sondern es handelt sich lediglich darum, für einen allgemeinen und bereits feststehenden Grundsatz die Quelle seiner Ableitung anzugeben, und als solche dient eben der einzelne ausserhalb des Zusammenhanges betrachtete Ausdruck ולקח בעליו. Dieses beweist deutlich das vorausgeschickte מכאן אמרו. „Der Eigenthümer soll nehmen — von hier stammt der (bekannte) Ausspruch, der Eigenthümer des todten Viehs hat sich mit diesem zu befassen", woran sich noch ein zweiter vom ganzen Nachsatze ולקח בעליו ולא ישלם hergeleiteter Ausspruch anlehnt: מכאן אמרו כל הנשבעין נשבעין ולא משלמין, der noch klarer den Charakter

Noch deutlicher beweist der Abschnitt über die Gelübde, Numeri Cap. 30, mit welcher einsichtsvollen

---

dieser Mechiltastelle darlegt. — Geiger meint dann ferner, dass eine zweite halachische Richtung im Gegensatze zu der ersten auch den שומר שכר in unserem Abschnitte ausgedrückt gefunden, auf diesen aber nicht, wie die dritte und jüngste im Talmud uns aufbewahrte Richtung, die Verse 9—12, sondern nur Vers 11 u. 12 bezogen habe; dieses wird daraus geschlossen, dass Jon. — denn ihn lässt G. diesen mittleren Standpunkt einnehmen — erst bei V. 11 hinzufügt דהו' ליה עמיה אגר נטיר und auch die Mechilta erst bei diesem Verse und nicht schon früher bemerkt: זה שומר שכר והעליון שומר חנם. Doch wir haben ja oben eine Stelle der Mechilta angeführt, welche die Frage aufwirft, ob die Thora eine Scheidung machen wolle zwischen lebendem und leblosem Gute oder zwischen Hüter und Hüter. Die erstere kann nun aber sicherlich nur bei Vers 9 vorgenommen werden, weil dort überhaupt nur von Vieh die Rede ist und dieses den כסף או כלים in Vers 6 gegenübergestellt zu sein scheint, und, wenn nun die Mechilta eine solche Auseinanderhaltung verwirft und zu der andern zwischen שומר חנם und שומר שכר sich entschliesst, so will sie doch offenbar diese letztere in demselben Maasse und Umfange und an demselben Grenzpunkte eintreten lassen, als bei der ersteren die Möglichkeit dazu vorhanden ist, also gleichfalls schon bei Vers 9. Den Satz aber והעליון שומר חנם hat Geiger missverstanden; er bedeutet nicht: Das Obere, d. h. Alles vor diesem V. 11 Gesagte, sondern „der obere über denselben Gegenstand, nämlich Diebstahl. handelnde Vers, d. i. V. 7, und nur deshalb wird erst hier der Unterschied in der Behandlung der beiden Hüter von der Mechilta hervorgehoben, weil die Schrift selbst vor diesem Verse noch keinen Unterschied in der Behandlung der beiden Kategorien angegeben hat. Und nun ist es auch klar, weshalb bei der Bestimmnng über den dritten Fall (שואל) Jon. die Worte ונשבר או מת übersetzt ויתבר מנא או מית בעירא „es wird zerbrochen das Geräth oder es stirbt das Vieh“; er wollte damit sagen, dass beim Leiher das Gesetz keinen Unterschied mehr mache zwischen leblosen und lebenden Gegenständen, und bezieht deshalb das וישבר auf erstere, das מת auf letztere. Damit fällt auch das Befremden, das G. (a. a. O. p. 466) über die Uebersetzung zu diesem Verse ausgesprochen, vollständig weg und das Ganze erscheint uns in der vollkommensten nur durch die Worte דהוי ליה אגר נטיר in V. 11 unterbrochenen Abänderung. Grade aus diesem Grunde aber halten wir diese letzteren für einen späteren durch

Prüfung Jon. bei der Auswahl halachischer Bemerkungen verfährt. Denn hier hat er bei den Feststellungen der Einzelnheiten, wie wir dieses schon oben an einigen Proben gesehen, von der Halacha sich ungemein sehr beeinflussen lassen, und doch ist er in der Behandlung des Ganzen, in der Gesammtauffassung ihr mit Entschiedenheit entgegengetreten. Stellen wirseine Erklärung und die der Tradition einander gegenüber. a) Die Verse 4—6 handeln nach Beiden von den Gelübden eines noch im väterlichen Hause befindlichen Mädchens, welche der Vater aufheben dürfe. Jonathan hat sich hiebei der halachischen Ansicht, dass diesem letzteren ein solches Recht nur bis zum zwölften Lebensjahre der Tochter zustehe, d. h. bis zum Alter der בוגרת, angeschlossen, daher V. 4 — ואתתא דלא עברת תריסר שנין ... עד תריסר שנין und auch in V. 11 ולא בגרת, wie in V. 12 עד דלא בגרת in Bezug auf den Schluss (ליתאבהא זכי בה תוב לבטלותהון) von V. 12. — b.) V. 7—9 bezieht Jon. einmal auf die Gelübde, welche eine verheirathete Frau (נשואה) aus dem elterlichem Hause in das Haus des Gatten mitbringt (V. 7) dann aber auch auf diejenigen, welche sie erst im Hause des Gatten ausspricht (V. 8); beide Arten dürfen von Letzterem als nichtig erklärt werden[1]) Nach der Halacha

---

die Verwunderung über Jon. Abrundung von der Tradition erzeugten Zusatz; sollte dieses aber auch nicht der Fall sein, so war es eine eigene Peschat und Halacha vermittelnde Auffassung der Targumisten, in der man noch lange nicht berechtigt ist eine besondere hallachische Richtung zu erblicken.

[1]) Wie im Pentateuch V. 7 keinen ganzen Satz bildet, sondern nur den Vordersatz zu V. 8, so ist auch im Targum V. 7 zu übersetzen: „Wenn sie verheirathet wird mit einem Manne, während Gelübde an ihr sind oder Aussprüche der Lippen, mit denen sie sich gebunden im Vaterhause und die der Vater nicht aufgehoben hat vor ihrer Verheirathung, so dass sie bei der Verheirathung bestehen bleiben„ -- und in V. 8 der Anfang ואין בתר דאתנסיבת נדרת zu übertragen: „und ferner, wenn sie erst nach

ist hier nicht von einer Verheiratheten, sondern von einer Verlobten (ארוסה) die Rede, sei es, dass diese ihre Gelübde schon vor ihrer Verlobung, oder erst nach ihrer Verlobung ausgesprochen; in beiden Fällen könnten dieselben nur in Gemeinschaft von Vater und Bräutigam — dieses wird aus dem hier herangezogenen בנעוריה בית אביה von V. 17 geschlossen — aufgehoben werden. — c.) V. 10 bestimmt nach J. wie nach der Halacha, dass die Gelübde, welche eine in der Ehe Verwittwete oder Geschiedene (אלמנה או גרושה מן הנשואין) nach dem Eintreten des Wittwenstandes oder der Scheidung ausgesprochen, während ihres späteren ledigen Zustandes unaufhebbar seien. — d) V. 11—13 schliessen sich nach J. auf das Engste an den vorhergehenden Satz an und setzen fest, dass auch die Gelübde, welche eine solche Frau vor dem eingetretenen Wittwenstande oder vor ihrer Scheidung gethan, vom Vater nicht für nichtig erklärt werden dürfen, trotzdem sie wieder in sein Haus zurückgekehrt ist: V. 12 וישמע בעלה ... ומית ... ליה אבוה וכי בה תוב לבטלותהון ...[1]) Nach der Halacha stehen diese Verse mit dem früheren in gar keinem Zusammenhange, sondern sind selbstständig und handeln von den nach Jon. in V. 8 enthaltenen Gelübden, welche eine Verheirathete (נשואה) nach ihrer Verheirathung im Hause ihres Gatten ausgesprochen und welche von diesem aufgehohen werden dürfen. e) V. 14—16 besprechen nach den beiderseitigen Auffassnngen die Modalitäten der Aufhebung (מיום אל יום) und die Beschaffenheit der aufhebbaren Gelübde (לענות נפש). — Nach dieser Vergleichung wird es Jedermann klar sein, dass die halachische Auslegung (Sifre z. St.) vom

---

ihrer Verheirathung ein Gelübde gethan und es hört ihr Mann, so etc.“

[1]) V. 11 und 12 fügt Jonathan לא בגרת deshalb hinzu, weil, wenn die Betreffende bereits das Alter einer בוגרת erreicht hat, auch ohne diese Vorbedingungen kein Recht dem Vater zusteht.

natürlichen Schriftsinne sich in mancher Hinsicht weit entfernt. Von einer Verlobten (ארוסה) geschieht in Wirklichkeit in unserem Abschnitte keine Erwähnung, und sollte man sich schon damit befreunden, unter dem Ausdrucke איש nicht blos den Ehemann, sondern auch den Bräutigam zu verstehen, so wird es doch sicherlich schwer sein, aus dem einfachen Wortlaute die Bestimmung herauszulesen, dass an der Auflösung der Gelübde einer Braut Vater und Verlobter gleichmässigen Antheil haben mussten. Die Jonathan'sche Erklärung aber lässt uns das ganze Stück in grösserer Abrundung erscheinen und giebt sich als das Produkt einer nüchternen objektiven Exegese zu erkennen, weshalb denn auch Erklärer, wie Ibn Esra und Raschbam, welche die Unabhängigket ihrer Commentare von der Tradition scharf betonen, zu der nämlichen Auffassung gelangt sind. Freilich ist Jon. hierbei in Widerspruch mit der Halacha gerathen, da nach einer ausdrücklichen Mischna (Nedarim XI,9) der Ehemann nicht die vor der Ehe gethanen Gelübde aufheben darf, während ihm nach unserem Targum dieses Recht wohl zusteht. Allein er hat diesen Widerspruch nicht gescheut, weil er mit Raschbam (zu V. 11) der Ansicht war, ומשמע לפי הפשט שהבעל מיפר בקודמין „dass nach dem Pescha t der Gatte wirklich auch Früheres auflösen dürfe."

Bei beiden von uns angeführten Stücken wird der mit dem Talmud vertraute Leser bei allen Streben nach Objektivität seine ganze Kraft zusammennehmen müssen, um dieselben nicht durch die Brille der halachischen Auffassungsweise zu betrachten. Um so schwerer fällt bei ihnen Jonathan's Uebertragung in's Gewicht, und um so deutlicher bezeugt sie, dass dieser weiter nichts als den einfachen Wortsinn der Schrift in möglichst klarer und anschaulicher Art zu geben bezweckt und der Tradition zu Liebe nicht auf sein eigenes Urtheil verzichtet habe.

C. Aufeinanderfolge von nicht Zusammengehörigem (סמיכות).

Man wird es im Allgemeinen bei einem Autor als Zeichen einer tieferen Erfassung seines Gegenstandes ansehen müssen, wenn er das Einzelne nicht für sich betrachtet, sondern auch auf dessen Zusammenhang mit dem Ganzen sein Augenmerk richtet. Ein solches Bestreben aber macht sich bei Jon. geltend, insofern er zwischen Geboten, die äusserlich an einander gereiht, dem Inhalte jedoch gar nicht mit einander verwandt sind, eine engere Verbindung herzustellen sucht. Das Empfinden dieses Bedürfnisses ist indessen nicht ausschliesslich sein eigenes Verdienst, sondern zum grossen Theile auch dem Einflusse des Talmuds zuzuschreiben. Dieser legt nämlich auf den Zusammenhang zweier nebeneinander stehenden Stücke ein hohes Gewicht, ein viel höheres, als auf ihre chronologische Aufeinanderfolge, denn während er diese in der Thora nicht berücksichtigt findet und den Satz ausspricht: „es ist in ihr nicht die Ordnung von Früher und Später festgehalten“ (אין מוקדם ומאוחר בתורה), lässt er sich die Ermittelung jenes sehr angelegen sein und fragt an zahlreichen Stellen, weshalb der eine Abschnitt neben den anderen gesetzt sei (למה נסמכה פרשה זו לפרשה זו[1]). Und diese Anschauung, dass das Nebeneinander von Verschiedenartigen einen bestimmten Grund habe, hat im Laufe der Zeit eine immer festere Gestalt gewonnen, ist immer schärfer und nachdrücklicher betont worden. Wenn im Tanaitenzeitalter noch nicht Alle ihre Berechtigung unbedingt zugeben wollten[2]), so hat sich

---

[1]) Dass der talmudische Grundsatz אין מוקדם ומאוחר בתורה nicht die Theorie eines chaotischen Durcheinanders lehre, hat bereits Efodi in seiner Grammatik „Maasse Efod“ ed. Friedländer und Cohn p. 260 mit Hinweis auf die häufige Begründung des סמיכות gezeigt; vgl. meine Schrift „De Profiatii Durani (Efodaei) vita ac studiis“ p. 65.

[2]) S. u. A. Jebamoth 4a ר׳ יהודה לא דרש סמוכין, Sifre zu

späterhin[1]) ein Amoräer sogar bemüht, ihre Nothwendigkeit aus einem Bibelspruche herzuleiten (סמוכים מן התורה מנין שנאמר סמוכים לעד לעולם). Ja das Prinzip des סמיכות hat zuletzt so tiefe Wurzel gefasst, dass es selbst auf die Feststellung der Ordnung in den Büchern der heiligen Schrift eingewirkt und eine Meinungsdifferenz zwischen den Christen und den Juden erzeugt hat. Die ältesten christlichen Kirchenlehrer und die Vulgata haben mehr die chronologische Aufeinanderfolge beobachtet, der Talmud aber lässt zwar diese, namentlich bei seiner Zusammenstellung der Hagiographen, nicht ganz unberücksichtigt, giebt aber doch der inhaltlichen Verwandtschaft vor ihr den Vorzug.[2]) So stellt er den Jesajas, der doch vor Jeremias und Ezechiel gewirkt, hinter diese Propheten, mit der ausdrücklichen Motivirung: „damit Jeremias, dessen Prophezeiungen sich alle auf die Zerstörung beziehen, sich unmittelbar dem

---

Balak: רבי אומר הרבה פרשיות סמוכות זו לזו ורחוקות זו מזו כרחוק מזרח מערב.

[1]) Ib. und Berachoth 10 a; nach ersterer Stelle war es der Amoräer (Halbtanaite) R Eleasar, nach letzterer der Amoräer R. Jochanan, der die Ableitung aus der Schrift gegeben.

[2]) Dieser Gegensatz hat unseres Dafürhaltens eine tiefere prinzipielle Bedeutung. Die Steigerung des Grundsatzes des סמיכות und seine Anwendung auf die Kanonordnung ist wohl hauptsächlich durch die christologischen Deutungen christlicher Interpreten veranlasst worden. Auch diese haben nämlich erkannt, dass die chronologische Ordnung in der Schrift wenig befolgt ist, und, da sie daraus den Schluss zogen, dass in derselben auch der inhaltliche Zusammenhang nicht beachtet werde, so hielten sie sich für berechtigt, einzelne Verse aus ihrer Verbindung herauszureissen, um dadurch Beweise für die Messianität Christi zu gewinnen, wofür auch die gleich zu erwähnende Disputation R. Abahus mit einem Christen zu sprechen scheint. Diesem willkührlichen Verfahren traten nun die Juden durch die fortwährende Betonung des סמיכות der Art entgegen, dass sie dasselbe sogar auf die Feststellung der Kanonordnung Einfluss üben liessen. Demnach ist die bekannte Boraitha Baba Bathra 14b. nicht die persönliche Meinung eines einzelnen Lehrers, wie neuerdings Bloch (Studium zur Ge-

Buche der Könige anreihe, welches mit der Zerstörung abschliesst, dem Jeremias aber Ezechiel folge, der gleichfalls mit der Zerstörung anhebt und mit Trostworten aufhört, und erst diesem der Jesajas, dessen Weissagungen von Anfang an mehr tröstender Art sind.“[1]) — Deshalb konnte auch der häufig mit Christen über Religion disputirende R. Abahu auf die Frage seines andersgläubigen Gegners, mit welchem Rechte der von David bereits auf der Flucht vor Saul verfasste Psalm 58 einen späteren Platz erhalten habe als der erst nach-

---

schichte der Sammlung der althebräischen Literatur p. 19) angenommen hat, sondern die allgemein recipirte Ansicht des talmudischen Zeitalters Wäre von einem andern Lehrer eine andere Ordnung geltend gemacht worden, so hätte der Talmud auch nicht gefragt לקדמיה ישעי׳ ברישא, sondern einer so befremdlichen und überraschenden Aufstellung die Frage entgegengehalten והא אנן תנן ישעי׳ ברישא? Und weshalb sollte denn überhaupt einer „apocryphen Boraitha“ Erwähnung geschehen und eine ächte unberührt geblieben sein? Sollte aber die Majorität der Ge'ehrten damals doch nicht schlüssig gewesen sein wegen der festzuhaltenden Ordnung, — nun, so kann ebenfalls die Boraitha nicht apocryph genannt werden, und da eine feste Ansicht immer besser ist als gar keine, so wäre es immer noch unverständlich, weshalb die späteren Juden sich Abweichungen von ihr gestattet. Der Sachverhalt ist aber nach unserer Meinung folgender. Die in der Boraitha erwähnte Kanonordnung stammt aus der talmudischen Zeit — darum hat sie die Septuaginta noch nicht befolgt — und war eine Reaction und Demonstration gegen die Auffassung und Interpretation der Christen. Die ursprünglichen Gegensätze verloren aber später ihre Schroffheit und so kehrte man in jüdischen Kreisen wieder zur natürlichen Ordnung zurück, welche hauptsächlich auf der chronologischen Reihenfolge beruht. Das Nebeneinanderstehen der fünf Megilloth beweist ja eben auch, wie B. richtig bemerkt, dass die gegenwärtige Ordnung aus späterer Zeit herrührt.

[1]) B. Bathra 14b. כיון דמלכים סיפיה חורבנא וירמיה כולא חורבנא ויחזקאל ראשיה חורבנא וסיפיה נחמתא וישעיה׳ כולא נחמתא סמכינן חורבנא לחורבנא ונחמתא לנחמתא; nach dieser unzweideutigen Motivirung sind alle Erklärungsversuche, die man sonst aufgestelt hat, vollständig müssig nnd grundlos.

her auf der Flucht vor Absalom gesprochene Psalm 3, diesem die Antwort ertheilen: Diese Frage besteht nur für euch, die ihr dem inhaltlichen Zusammenhange keine Beachtung schenkt, uns, den Juden, aber bietet sich hier nicht die geringste Schwierigkeit dar, denn nach unserer Auffassung ist der Psalm über Absalom deshalb hinter den zweiten gesetzt, weil beide von einer Auflehnung handeln, letzterer von einer Auflehnung der Völker gegen den Herrn, ersterer von einer des Sohnes gegen den Vater.[1])

Unter solchen Umständeu ist es natürlich, dass auch unser Targum dem inneren Zusammenhange eine hohe Beachtung schenkt. Die Paraphrasen, in denen ein derartiges Streben ersichtlich, unterscheiden sich von den bei überflüssigen Ausdrücken zur Anwendung kommenden dadurch, dass diese, wie wir oben gezeigt, zu dem pentateuchischen Gesetze im Verhältniss von unter- oder beigeordneten Bestimmungen, jene aber in dem lockeren Verhältnisse des blos Analogen und Aehnlichen stehen. Diese haben zwar auch einen selbstständigen Charakter, sind aber wenigstens implicite im geschriebenen Thoragesetze enthalten; jene indessen liegen gar nicht in demselben, sondern ergeben sich nur durch Aufsuchung der Ideenverbindung zwischen den

---

[1]) Berachoth 10a; statt צדוקי ist, wie bekanntlich an vielen Stellen, auch hier מין zu lesen, welches, wie gleichfalls bekannt, die Bedeutung Judenchrist hat. Ueber R. Abahu als Religionspolemiker, siehe Grätz Gesch. der Juden IV, 309. Es ist zu beachten, dass der Schlussvers von Psalm 2 zu den sogenannten christologischen Versen noch heute gerechnet wird, und dieser Umstand hat wohl das Gespräch auf diese Partie der Psalmen geführt. Der Christ behauptete die messianische Tendenz dieses Verses, R. Abahu bestritt dieses, weil dadurch derselbe aus dem Zusammenhange gerissen wärde, jener hielt ihm darauf mit Hinweis auf Ps. 58 entgegen, dass ja auch er die Vernachlässigung des Zusammenhanges in der Schrift zugeben müsse, worauf letzterer dieses bestritt und entgegnete, das sei nur nach dem Verfahren der Christen der Fall, nicht aber nach dem der Juden.

nebeneinander stehenden verschiedenartigen Geboten, gleichsam als der Brücke, die von dem einen zum andern hinüberführt. — An Zahl stehen die zur Erklärung des Nebeneinander dienenden Stellen ganz bedeutend hinter denen der beiden ersten Gattungen zurück; nichtsdestoweniger liefern auch sie einen sehr erheblichen Beitrag zur Beurtheilung des Verhältnisses Jonathans zur Halacha, indem sie zeigen, dass auch in der Auffassung und Behandlung des סמיכות zwischen ihm und dem Talmud ein tiefgreifender Unterschied besteht, der gleichfalls auf das Engste zusammenhängt mit der Verschiedenartigkeit der allgemeinen Grundsätze, von denen sich beide leiten lassen. Der Talmud geht gewöhnlich nicht von den Schriftstellen, sondern von den tradirten Gesetzen aus; nicht jene haben ihn erst auf diese geführt, sondern diese waren ihm bereits gegeben und jene sollten erst als Stützen ihnen zugesellt werden. Deshalb ist ihm auch die Erklärung des Nebeneinander nicht Selbstzweck, sondern nur das Mittel, halachische Sätze fester zu begründen. Daher hat er es einerseits da erklärt, wo es für den nüchternen Leser gar keiner Erklärung bedarf, andererseits ist er oft auf dasselbe auch da nicht eingegangen, wo die Aufeinanderfolge wirklich befremdlich erscheint. Ganz das Entgegengesetzte ist bei Jonathan der Fall. Er nimmt seinen Ausgangspunkt nicht von der Tradition, sondern von der Schrift; das Bedürfniss der Erklärung erwächst ihm nicht aus halachischen Rücksichten, sondere einzig und allein aus den in der pentateuchischen Darstellung liegenden Schwierigkeiten. Daher lässt er auf der einen Seite das Zusammenstehen von Verschiedenartigem an Stellen unbeachtet, bei welchem hiefür im Talmud eine Erklärung angegeben ist, und zwar geschieht dieses überaus häufig, weil eben der gewöhnliche Leser hieran äusserst selten Anstoss nimmt. Auf der anderen Seite aber, wenn wirklich die Aufeinanderfolge

schon bei nüchterner Betrachtung auffällig ist, scheut er sich nicht, hiefür Gründe anzugeben, die der Talmud nicht kennt, oder gar verwirft, oder endlich gar ausdrücklich verpönt. Daher ist hier im Vergleich zu den Ausführungen der Halacha auf der einen Seite ein Zuviel, auf der andern ein Zuwenig wahrzunehmen, was zugleich einen andern Unterschied zwischen dieser Abtheilung und der Kategorie des Ueberflüssigen begründet. Bei letzterer ist, trotzdem auch dort die eben charakterisirte Verschiedenartigkeit der Grundanschauungen von Talmud und Jon. sich abspiegelt, selten ein Zuwenig in hervortretender Art zu bemerken, weil Ueberflüssiges von Jedermann leichter als ein auffälliges Nebeneinander empfunden wird und darum auch eher zu erklären war, — und noch viel seltener ein Zuviel, weil es der Halacha bei ihrem Verfahren, selbst masorethische Zeichen und Punkte zu deuten, nicht leicht begegnen konnte, Etwas von Jon. als entbehrlich Erkanntes zu übersehen und nicht zur Begründung mancher Traditionen heranzuziehen.

1. Nach den bisherigen Ausführungen wird es begreiflich sein, dass Jon. das Nebeneinanderstehen ganzer inhaltlich von einander verschiedener Abschnitte im Allgemeinen nicht berücksichtigt; denn da der Pentateuch auf alle Verhältnisse des Lebens eingeht, so ist die Aufeinanderfolge verschiedenartiger Dinge unvermeidlich und darum dem Unbefangenen auch nicht auffällig. Ausnahmen bilden nur einige wenige Stellen, welche noch dazu sämmtlich nicht Halachisches enthalten. Lev. 10, 9 יין ושכר אל תשת, Jon. חמר וכל מדעם מרוי לא תשתי אנת ובנך עמך בזמן מיעלכון למשכון ומנא היכמא דעבדו בנך in Beziehung auf den vorher erwähnten Tod von Nadab und Abihu, von welchen der Talmud nach einer Ansicht (s. Sifra z. St.) berichtet: שתויי יין נכנסו למקדש. Aber hier ist die Rücksichtnahme auf das Vorangehende erklärlich, weil diese Vorschrift mitten

in diese erst mit dem Ende des Capitels abschliessende Erzählung eingeschoben ist. — In dem Abschnitte über die סוטה, Num. 5, 15, übersetzt J. den Satz: והביא האיש את אשתו im Hinblick auf V. 9 und 10: ומטול דלא אייתי גברא ההוא אפרשותא ומעשרא אסתקף עלוי דייתי ית אנתתיה לכהנא ומטול דאיהי אטעימית לגיורא תפנוקין אסתקיף עלה וכ', und ebenso beginnt er den Abschnitt über den נזיר wegen dieses ihm unmittelbar vorangehenden Capitels: גבר או אתתא ארום חמין סטיתא בקלקולה ויפריש מן חמרא (Num. 6, 2) nach Berachoth 63a למה נסמכה פרשת נזיר לפרשה סוטת לאמר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין — אמר ר' חזקי' וכ' אמר ר' יוחנן למה נסמכה פרשת סוטה לפרשת תרומות ומעשרות לאמר לך כל שיש לו תרומות ומעשר' ואינו נותנן לכהן סוף נצרך לכהן ע"י אשתו. Doch auch diese Stellen fallen nicht sehr in's Gewicht, weil sie agadischer Natur sind und es auch fraglich ist, ob die Rücksicht auf das Nebeneinander sie verursacht hat; ist doch der ersteren auch noch eine weitere agadische Erläuterung hinzugefügt, zu der die Aufeinanderfolge gar keine Veranlassung gegeben haben kann! — So sucht auch der Midrasch den ethischen Satz, dass das Gute fortwährend Gutes, das Böse fortdauernd Böses erzeuge (מצוה גוררת מצוה ועברה גוררת עברה) durch den Nachweis des Zusammenhanges zwischen nicht weniger als dreizehn Gesetzen in Deut. 21, 10 bis 22, 13 zu begründen; hievon aber findet sich bei Jon., trotzdem, wie die folgenden Beispiele beweisen, dieser Wochenabschnitt die Hauptquelle für diesen Theil unserer Untersuchung ist, nur eine ganz schwache Spur in 21, 20, wo die Worte בנינו זה סורר ומורה in Beziehung auf das Vorangegangene wiedergegeben sind: עברינן על גזרת מימרא דד' בגין כן אתיליד לנו ברנא דין.

2. Hingegen hat Jon. dem Zusammenhange eine hohe Beachtung geschenkt, wenn ein einzelner Satz oder Satztheil Glied einer grösseren anderswo behandelten Gesetzesgruppe ist, aber gleichwohl nicht inner-

halb dieser, sondern neben anderen ihm gar nicht verwandten Gesetzen seinen Platz gefunden hat. Denn nur in diesem Falle ist das Nebeneinander wirklich befremdlich und eine nähere Erklärung desselben dem gewöhnlichen Leser erwünscht. Beeinflusst von der Halacha sind folgende Uebertragungen: Deut. 22, 12, der das Num. 15, 37—41 behandelte Gebot der Schaufäden nochmals kurz erwähnt, wird mit dem vorangehenden Verse, der die Vermischung von Wolle und Leinewand untersagt, nach dem Vorgange der Tradition (Jeb. 4b. u. Sifre z. St.) verbunden und demgemäss der Uebersetzung hinzugefügt: ברם לאצטולי כיתן חוטי ציצית מן עמר תהון תרשן למעבד לכון על ארבע כנפי וכ׳. — Der kurze Hinweis, Deut. 24, 9, auf die Numeri Cap. 12 erzählte Bestrafung Mirjams mit dem Aussatze veranlasst Jon., diesen Vers mit dem vorherstehenden, auf diese Krankheit sich beziehenden in Zusammenhang zu bringen und ihn zu übertragen: הוי זהירין דלא למיחשד חד בחבריה דלא ילקי ,הוי דכירין מה דעביד ד׳ אל׳ למרים דחשדת למשה, nach Sifre z. St.: וכי מה ענין זה לזה נתנו הענין אצלו ללמדך שאין נגעים באים אלא על לשון הרע. — Doch wollen wir auf diese beiden Stellen keinen besonderen Nachdruck legen, auf die erstere nicht, weil man dieses Gebot gewöhnlich als Ausnahme von der allgemeinen Bestimmung in V. 11 auffasste und es darum hier vielleicht nicht galt, ein Nebeneinander, sondern einen Widerspruch zwischen den zwei Sätzen zu erklären, — auf letztere nicht, weil die Worte „gedenke, was der Herr am Mirjam gethan“ gar zu unbestimmt sind, als dass sie ohne Erklärung dem Leser klar sein konnten, und diese also gleichfalls nicht durch das Nebeneinander hervorgerufen zu sein braucht. Schwerer wiegen die Beispiele, die wir weiter anzuführen haben. — Die beiden Schlussverse von Cap. 16, welche das Verbot der Errichtung eines Götzenhaines und eines Denkmals aussprechen, hätten wohl eher in das den Götzendienst

betreffende Cap. 12 hingehört, als mitten in einen die Rechtspflege behandelnden Abschnitt; daher überträgt Jon. V. 21: היכמא דליתיכון רשאין למנצב אשרתא לסטר מדבחא דד׳ היכדין ליתיכון רשאין למזוגא בדי נא גברא טפשא עם דיניא חכימא והיכמא דליתיכון רשאין V. 22, למלפא לכון ית דתעבדון לכון למקמא קמא היכדין ליתיכון רשאין למנאה לפרנסא גברא וידנא דרחקיה ד׳ אלהכון, nach Sanhedrin 7b, nur noch weiter ausgeführt, אמר ר״ל כל המעמיד דיין שאינו הגון כאלו נוטע אשרה בישראל שנ׳ שופטים וכ׳ וסמיך ליה לא תטע לך אשרה. — Ebenso hätte man Deut. 25, 4 eher bei den Vorschriften über den Ackerbau, etwa neben 22, 9—10, erwartet, als an dieser Stelle; daher bringt Jon. diesen Vers mit der darauf folgenden Bestimmung über die Schwagerehe in Verbindung und übersetzt: לא תומון פום תורא בשעת דרכיה ברם יבמתא דאתרעית קמי לקי שחנא ודלא חמי לא תומוניה לה, nach Jebamoth 4a מנין לפני יבמה שנפלה לפני מוכה שחין שחין שאין חוסמין אותה שנ׳ לא תחסום וסמיך ליה. —

Ganz unbeeinflusst vom Talmud ist Jon. in den folgenden Stellen. Der V. 6 von Deut. C. 24 handelt, ebenso wie V. 10—13, von der Pfändung eines Schuldners, gleichwohl ist er nicht zu diesen letzteren gesetzt, sondern hinter den die Dienstfreiheit eines Mannes im ersten Jahre seiner Ehe vorschreibenden V. 5. Ueber das Befremdliche dieser Erscheinung geht der sonst Alles beachtende Talmud hinweg; Jon. aber stellt den Zusammenhang zwischen V. 5 und V. 6 dadurch her, dass er der einfachen Uebersetzung von לא יחבל רחים ורכב den halachisch gefärbten Zusatz giebt: ולא יהוי גבר אסר חתנין וכלין בחרשין ארום נפשא דעתיד למיפק מנהון הוא מחבל. „Niemand soll ein eben verheirathetes Paar durch Zauberkünste von einander fernhalten, denn eine Menschenseele, die ihm entstammen könnte, vernichtet er.“[1]) Auch Jer. enthält

---

[1]) Nur eine Analogie zu dieser Deutung findet sich in Bereschith Rabbah C. 20 והוא ימשול בך, יכול ממשלה מכל צד ת״ל לא יחבל רחים ורכב, worauf zuerst ק״ה aufmerksam gemacht hat, und nach ihm Chajes a. a. O. p. 19, der diesen Commentar unbestimmt

einen inhaltlich hiermit übereinstimmenden Zusatz, doch ist derselbe, da dieses Targum sonst nie das Nebeneinander berücksichtigt, nur aus Missverständniss ihm beigelegt, in Wahrheit als Variante zu Jon. anzusehen. Die Stelle bietet uns gleichzeitig ein Beispiel einer höchst unnatürlichen Erklärung dar, in welche Jon. trotz seiner sonstigen Abneigung vor allem Fernliegenden hier verfallen ist. — Ferner gehört hierher das Gebot לא תבשל גדי בחלב אמו, welches bekanntlich im Pentateuch dreimal eingeschärft wird. Das eine Mal, Deut. 14, 21 hat es die geeignete Stelle hinter der Vorschrift über die reinen und unreinen Thiere erhalten, daher Jon. einfach mit Anlehnung an Onkelos: לית אתון רשאין למבשלא כל דכין למיכל בשר בחלב תרויהון מעורבין בחדא. Hingegen bildet es in Exod. 23, 19 und ib. 34, 26 den Nachsatz zu einem über Erstlinge handelnden Vordersatz, was sehr auffallend und darum auch von einzelnen Commentaren, wie Ibn Esra und Raschbam — aber nicht vom Talmud — zu erklären versucht worden ist. Auch Jon. giebt in Form einer Motivirung die Beziehung zum Vorangegangenen an, indem er an ersterer Stelle hinzufügt: דלא יתקוף רוגזי ואבשיל עבוריכון דגנא וקשא תריהון כחדא „damit ich nicht in meinem Zorn das Getreide mit dem Stroh zusammenwachsen lasse“ — an der zweiten ähnlich דלא יתקוף רוגזי בכון וארשין פירי אילניכון עם בוסרא בלבלוביהון וטרפיהון כחדא „damit ich nicht die reifen Baumfrüchte und die unreifen mit Zweigen und Blättern durcheinander mische.“ Bemerkenswerth ist hier auch noch, dass Jon. gleichzeitig bestrebt war eine

---

(בספר אחד), und Geiger Urschrift p. 479, der ihn gar nicht citirt. In Zusammenhang mit dem früheren Verse haben diesen Vers auch bereits die Karäer gesetzt, siehe Ibn Esra z. St., aber die Deutung des Targums ist nur diesem eigenthümlich. Das Ganze, was Jon. hier verboten findet, das deutsche Nesselknüpfen, ist noch jetzt im Oriente verbreitet, vgl. Lev. Chald. Wörterbuch s. v. אסר, der auf Michaelis Mos. Recht II. § 92 verweist.

scheinbar überflüssige Wiederholung zu deuten und darum die Motivirung an beiden Stellen etwas von einander abweichend gestaltet hat. Die halachische Erklärung der dreifachen Erwähnung dieses Verbotes scheint ihm zu abgelegen gewesen zu sein. — Endlich ist auch Deut. 15, 17 ואף לאמתך תעשה כן nicht mit der Halacha auf הענק תענק, sondern auf einen גט שחרור bezogen worden, weil unmittelbar darauf folgt בשלחך אותו חפשי.

Jon. erweist sich auch als verständiger Exeget und geschickter Erklärer, indem er kurze gesetzliche Bestimmungen, welche scheinbar nicht in den Abschnitt passen, in welchem sie stehen, durch eine ganz kurze Bemerkung, ja durch ein einziges gut angebrachtes Wort, selbst ohne Heranziehung der Halacha so wiedergiebt, dass sie sich vortrefflich in den Zusammenhang einfügen. Am Schlusse von Lev. C. 3 folgt auf eine längere Auseinandersetzung über die Opfer das Verbot des Genusses von Fett und Blut. Jon. überträgt כל תריב וכל אדם לא תיכלון mit כל חלב וכל דם לא תאכלו und setzt durch diesen Zusatz die Vorschrift in die innigste Beziehung zu den Vorangegangenen, während es der Talmud unterlässt. — Ebenso ist den Abschnitt über die Reinigung der Wöchnerin (Lev. C. 12) ein Vers über die Beschneidung eins Knaben eingeschoben, nämlich V. 3 וביום השמיני ימול בשר ערלתו. Dieser wird übersetzt וביומא תמנאי תשתרי ברא יתגזר בשר וכ', durch dieses eine Wörtchen תשתרי handelt der Satz gleichfalls von der Frau, und die Vorschrift über den Sohn erscheint im Lichte einer gelegentlichen Bemerkung. In Nidda 24b wird auf eine sehr gesuchte Weise aus diesem Nebeneinander eine halachische Bestimmung abgeleitet.

3. Aber nicht blos die Aufeinanderfolge von inhaltlich Verschiedenartigem, sondern auch das Nebeneinanderstehen von inhaltlich Verwandtem ist auf die Uebersetzung von Einfluss gewesen. Es zeigt

von einem tiefen Eindringen in seinen Gegenstand, dass Jon. bei zwei neben oder nicht weit von einander stehenden Sätzen den einen nach dem anderen in einfacher Weise ergänzt. Der soeben erwähnte Abschnitt bietet auch hiefür einen Beleg. Nach diesem ist eine Wöchnerin nach der Geburt eines Knaben sieben Tage unrein und am achten wird der Knabe beschnitten und — so fügt Jon. richtig hinzu — die Mutter rein. Im Einklange hiemit sollte es, da nach der Geburt eines Mädchens die Zeit eine doppelte ist, in V. 5 heissen: „wenn sie ein Mädchen gebärt, sei sie zwei Wochen unrein und am fünfzehnten Tage rein; da aber diese letzten Worte fehlen, so ergänzt sie Jon. nach Analogie seiner Uebersetzung zu V. 3: ובחמיסר תשתרי — Ganz ebenso fügt er zu Num. 10, 10 (והיו לכם לזכרון לפני א׳) im Hinblick auf den vorhergehenden Vers (ונזכרתם ׳ ׳ ונושעתם מאויביכם) eine Bemerkung hinzu, die dem ונושעתם des letzteren entspricht: ברם סטנא מתערבב לקל יבבותכון, — ebenso zu Num. 4, 41 bei der Zählung der Söhne Gersoms die Worte בידא דמשה, weil bei den Söhnen des Kehath und des Merari V. 37 und 45 im Texte beigefügt ist ביד משה, — ferner zu Deut. 24, 17 zu לגר ויתום noch וארמלתא, um diesen Vers in Uebereinstimmung zu bringen mit V. 19, in dem es heisst לגר ויתום ולאלמנה, — wie er andrerseits in Num. 1, 22 das Wort פקודיו bei der Zählung der Simeoniten ganz unübersetzt lässt, weil es bei sämmtlichen anderen Stämmen in den Parallelversen (V. 20, 24, 26, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42) fehlt.[1]) Mit diesem Verhalten hängt es auch

[1]) Geiger hat hier also ebenso wenig Grund zur Annahme, dass an den drei zuletzt genannten Stellen der Text anders gelautet habe, (a. a. O. p. 470 und 473) als er berechtigt ist, den rein erläuternden Zusatz „bei den Hebräern“ in Exod. 1, 22 (p. 464) oder die althergebrachte, wenn auch von den Samaritanern in den Text aufgenommene eliptische Ergänzung „wir wollen auf's Feld gehen“ in Gen. 4, 8 (p 249) und andere freie Uebertragungen wie Exod. 20, 20 (p. 466) als eine Uebersetzung

zusammen, dass Jon. Ausdrücke, welche die Halacha auf etwas im Pentateuch entfernt Stehendes bezieht, auf das am Nächsten Stehende zurückführt, wie die weiter unten (Abth. III, dritte Regel) anzuführende Stelle Lev. 9, 16 beweist.

5. Wir haben im Vorhergehenden oft Gelegenheit gehabt, auf die Selbstständigkeit unseres Targums gegenüber der Halacha hinzuweisen. Nirgends aber macht sie sich in grösserer Schärfe, man möchte sagen, in grösserer Schroffheit geltend, als in Lev. 18, 21, wo Jon. die Worte ומזרעך לא תתן להעביר למלך wiedergiebt: ומן זרעך לא תתן בתשמשתא לציד בת עממין למעברא לפולחנא

nach einem anderen Wortlaute anzusehen — oder auch aus rein agadischen Einschränkungen, wie Gen. 49, 26 im Segen Jakobs (p. 250) und Deut. 31, 8 im Segen Moses (p. 294, vgl. dazu Pirke de R. Elieser C. 24, ein doch sicherlich nach Abschluss der Masora verfasstes Werk) Schlüsse auf eine andere Leseart zu ziehen — oder wegen einer Leseart des Samaritaners in Gen. 48, 15 des המלאך durch המלך zu setzen, obwohl im ganzen Pentateuch der Ausdruck „König“ nirgends für Gott im eigentlichen Sinne und nur einmal in Deut. 33, 5 metaphorisch gebraucht wird (p. 308) — oder für משמו אל Num. 24, 23 ganz sprachwidrig und geschmacklos משמואל zu substituiren, bloss weil irgendwo beide Worte dicht neben einander geschrieben waren (p. 367). Am charakteristischsten für die Art Geiger's dürfte es sein, dass er statt (p. 458) לא אבה יבמי Deut. 25, 7 das Nomen יְבָמִי mit der LXX liest, und der Ansicht ist, dass auch Sifre diese Leseart vor sich gehabt habe, da er dazu bemerkt: ולא שלא אבה בו המקום, als wenn יבמי eine Gegenüberstellung zu המקום und wie dieses Nomen wäre. Nun aber geht den Worten לא אבה יבמי unmittelbar in demselben Satze voran מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל, was jedem klar machen muss, dass die Bemerkung sich auf den ganzen Satztheil, an dessen Spitze das Nomen יבמי steht, bezieht, und zum Ueberflusse hat Sifre selbst die gleiche Ableitung wirklich und ausdrücklich bereits einmal an den Anfang des Verses geknüpft (ואם לא יחפץ האיש ולא שלא חפץ בה המקום, wo wirklich ein Nomen איש vorkommt. Ueberdies wäre es eine müssige Tautologie, nach מאן יבמי noch zu wiederholen לא אבה יְבָמִי, und schon das allein macht die Conjektur hinfällig, während ohne dieselbe Vorder- und Nachsatz nicht das Gleiche ausdrücken.

אוחרא. Ohne Zweifel hat ihn, wie schon andere es vermuthet[1]), zur Abweichung vom einfachen Wortsinne der Umstand veranlasst, dass wörtlich genommen, dieser Satz nicht zum Inhalte des über Sittlichkeit handelnden Capitels passt; Cap. 20,2, wo eine derartige Veranlassung nicht vorliegt, werden wirklich die Worte אשר יתן מורעו למלך einfach übertragen דיעבר מורעיה למלך למתוקדא בנורא (weiterhin abgewechselt durch לפולחנא אוחרא[2]). Damit ist aber dem erstgenannten Verse eine Deutung gegeben, welche von der Mischna Megilla 25a nicht nur nicht getheilt, sondern sogar auf das Härteste gerügt wird. Hier heisst es nämlich האומר ומזרעך לא תתן להעביר למלך לא תתן לאעברה בארמיותא משתקין אותו בנזיפה, und den Sinn dieser getadelten Uebersetzung — so haben wir mit Raschi und Bertinoro z. St. diese Bemerkung gegen Aruch, R. Jomtob Heller und manche Neuere aufzufassen — erklärt die Schule des R. Ismael ganz wie unser Targum: תנא דבי ר' ישמעאל בישראל הבא על בת עובד כוכבים והוליד ממנו בן לע"כ הכתוב מדבר, d. h. wer so diesen Vers deutet, den bringe man zum Schweigen. Das Befremdliche dieser Erscheinung ist schon längst von Vielen, so von R. Jomtob Heller erkannt, und auf mehr oder weniger gekünstelte Weise erklärt worden. Aber in Wirklichkeit ist die Schwierigkeit nur dann vorhanden, wenn man annimmt, dass Jon. sich der Halacha sklavisch unterworfen oder „mit der Uebersetzung zugleich ein Compendium aller an den biblischen Text sich anlehnenden Hagada oder prägnanten Halacha“ hat geben wollen. Sie hört aber auf, sobald man daran festhält, dass er ganz auf eigenen

[1]) Seligsohn und Traub a. a. O. p. 109.

[2]) Geiger a. a. O. p. 303 Anm. hätte nicht nöthig gehabt, diese Worte im Targum wegen ihrer Abweichung von unserer Stelle als einen einer späteren Reaktion angehörenden Zusatz anzusehen, wenn er nicht hier auch eine ältere Halacha gewittert und daran die seltsamsten Combinationen und Conjekturen geknüpft hätte. Vgl auch Levy Cald. Wörterbuch p. 66.

Füssen gestanden und nur aus einem aus dem Schrifttexte heraus erwachsenen inneren Bedürfnisse die Halacha dann angewendet, wenn und soweit sie sich diesem Bedürfnisse anbequemte. Jon. konnte sich nicht dabei beruhigen, dass ein Vers ganz zusammenhangslos in einen grösseren Abschnitt eingefügt sein sollte, der von Anfang bis zu Ende nur Keuschheitsgesetze enthielt. Nach seinem persönlichen Gefühle musste der Satz in einer Weise übertragen werden, dass der Leser nicht den Eindruck der Zusammenhangslosigkeit empfinde; zu diesem Zwecke hält er sich berechtigt, selbst von einer verbotenen Erklärung Gebrauch zu machen, solange diese nicht durch eine bessere ersetzt war.

D. Steigerung des Jüdisch-Religiösen bei Jonathan.

Die Vertreter des Talmuds sind im höheren Maasse bestrebt gewesen, die heiligen Urkunden für die Erweckung und Belebung des israelitischen Bewusstseins möglichst nutzbar und ergiebig zu machen. Dieses hat sie dahin führen müssen, das Eigenartige der jüdischen Religion selbst in denjenigen Sätzen angedeutet zu finden, welche lediglich von allgemein menschlichem Gesichtspunkte aufzufassen sind oder auch gar nicht höhere Seelenvorgänge berühren. Doch hat dieses Verfahren hauptsächlich nur die Agada zur Anwendung gebracht, weil eben dieser die eigentliche Aufgabe zugefallen war, hingebende Begeisterung für die religiösen und nationalen Güter zu erwecken. In der Halacha aber, wo es sich weniger darum handelt, das Gemüth in Glaubenseifer zu erwärmen, als den Verstand zur Feststellung und Ableitung gesetzlicher Normen zu schärfen, herrscht eine solche Nüchternheit und strenge Objektivität, dass eine Steigerung des eigenartig Jüdischen über die Resultate der ruhigen und besonnenen Forschung hinaus zu den grössten Seltenheiten gehört. Deshalb hat auch unser Targumist, der ja in der At-

mosphäre des talmudischen Zeitalters geathmet, innerhalb des gesetzlichen Theiles des Pentateuchs nur sehr wenigen, fast sämmtlich, wie die Beispiele der vorhergehenden Klasse, am Schlusse der Pericope שופטים und in der Pericope כי תצא (Deut. 20—24) anzutreffenden Stellen eine schärfere jüd.-religiöse Ausprägung gegeben. Und zwar geschieht dieses in der Art, dass die speziellen Eigenthümlichkeiten der israelitischen Religion, also namentlich die Satzungen und Gebräuche, die sogenannten Ceremonien, ohne zwingenden Grund in die Uebertragung hineingezogen worden, oder auch zwischen denen, welche dieselben beobachten, und denen, welche sie vernachlässigen, Unterschiede gemacht werden, zu denen der natürliche Schriftsinn nicht nöthigt. Dass ein solches Verhalten der Arbeit nicht zur Auszeichnung gereicht, ist wohl einleuchtend, denn dadurch wird der universelle Standpunkt der Lehre zu einem partikularen oder gar partikularistischen herabgedrückt. Darum ist es auch kein Vorzug Jonathans, wenn er in der Betonung des spezifisch Israelitischen über den Talmud in einer Weise hinausgeht, die ihn hier noch selbstständiger als in den früheren Klassen erscheinen lässt. Dieser hat nämlich den betreffenden Schriftstellen entweder gar keine die jüdischen Eigenthümlichkeiten berührende Deutung gegeben, solche wohl auch ausdrücklich zurückgewiesen, oder, wo sie schon von einem Lehrer geltend gemacht wird, ihr meist die Auffassung eines oder mehrerer Anderer gegenübergestellt; auch haben manche von Jon. aus der Halacha entlehnten Erklärungen in dieser noch einen matteren religiösen Anstrich. Jon. aber war nur darauf bedacht, die Eigenart des jüdischen Lebens zu dem denkbar höchsten Ausdruck zu bringen; dieses überhob ihn nicht blos jeder Schwankung bei der Auswahl aus den überhaupt möglichen Auslegungsarten, sondern brachte ihn mitunter sogar dahin, die Farben nach eigenem Ermes-

sen so stark aufzutragen, dass sie an das Grelle streifen und Geschmacklosigkeit verrathen.[1])

Auf einer widerspruchslos im Talmud aufgenommenen jüdisch-religiösen Bemerkung, die aber ganz agadischer Art ist, beruht die Jonathan'sche Uebertragung nur an einer einzigen Stelle, — Exod 22, 30, — wo לכלב תשליכון אותו wiedergegeben wird לכלבא תירמון יתיה בסוטריה. Dieser Zusatz בסוטריה „als seinen Lohn" wird verständlich aus Mechilta z. St., welche den Vers mit dem eigenthümlich von ihr gedeuteten Exod. 11, 7 in Verbindung bringt und die Bemerkung macht, beim Auszuge aus Egypten hätten die Hunde sich ruhig verhalten und als Lohn hiefür sei ihnen das nach gesetzlicher Vorschrift ungeniessbare Fleisch bestimmt worden. Einem ganz unscheinbaren und harmlosen Ausdruck der Schrift wird also eine religiöse Seite abgewonnen und aus ihm der ethische Gedanke hergeleitet: אין הקבה מקפח שכר כל בריה „Gott verkürzt keinem Geschöpfe den verdienten Lohn."

Die Hochachtung vor den Frommen und die Geringschätzung der Gesetzesübertreter kommt an zwei Stellen zum Durchbruch. Bei den Worten אויבך u. שנאך in Exod 23, 4 u. 5 hat schon frühzeitig eine tiefreligiöse Richtung es schwer begreifen können, wie denn überhaupt der wahre Israelit feindselige Gesinnung gegen Jemanden hegen dürfe. In der Mechilta haben deshalb mehrere Lehrer darunter ein feindseliges heidnisches Volk verstanden wissen wollen, R. Nathan allein hat die Beziehung der Ausdrücke auf einen Israeliten für möglich gehalten, indem er auf die Natur des Menschen zurückgeht, die es mit sich bringe, dass der Beleidigte trotz aller religiösen Verbote wenigstens einen Augenblick seinem Beleidiger Feind werde:

---

[1]) Auch Onkelos hat bereits das Bestreben, den Versen eine stärkere jüdische Färbung zu geben, (s. Oheb ger p. 6, 9, 16, 21) doch nicht in so ausgedehntem und übertriebenem Maasse.

בישראל עצמו אלא מה ת"ל אויבך אלא אם הכה את בנך או שעשה עמך מריבה נעשה אויב לשעה. Im späteren Amoräerzeitalter hat sich der religiöse Eifer gesteigert; man hielt es für selbstverständlich, Sünder zu hassen, und, indem man sich nur noch an die Singularform „Dein Feind, Dein Hasser“ stiess, bezog man diese Ausdrücke auf solche, welche nur von einem Einzelnen bei einem groben (sittlichen) Vergehen ertappt worden waren und darum auch nur von diesem allein gehasst werden konnten: ומי שריא למסניא והכתיב לא תשנא את אחיך בלבבך, אלא דאיכא סהדי דעבד איסורא כולא עלמא נמי מסנא סני ליה, אלא לאו כי האי גונא דחזי ביה איהו דבר ערוה, Pesachim 113b. Diese letztere Ansicht musste auch dem Bedürfnisse Jonathans am meisten entsprechen, daher übersetzt er: אין תארע תורא דסנאך דאנת סני ליה על חובתיה דאנת ידע ביה בלחודך. Charakteristisch ist übrigens, dass hier selbst eine schroffe Anschauung für die liebevolle Gesinnung der Vertreter des Judenthums Zeugniss ablegt, da ja grade nach dieser Interpretation auch dem sündhaften Israeliten keine Unterstützung versagt werden darf, und der Talmud sogar noch hinzufügt: בהמת גוי מטפל בה כבהמת ישראל „Mit dem Viehe eines Heiden beschäftige man sich ebenso, wie mit dem Viehe eines Israeliten“ (Baba Mezia 32b). — Ferner hat in Lev. 19,32 (מפני שיבה תקום והדרת פני זקן) Jon. der Ansicht, welche unter זקן nur den durch sein Wissen Ehrwürdigen versteht, (אין זקן אלא שקנה חכמה) den Vorzug vor der des Isa b. Jehuda gegeben, welcher das Gebot wörtlich nimmt u. auf jeden alten Mann bezieht (אפילו כל שיבה במשמע.) Er übersetzt nämlich: מין קדם סבין דסבירין באוריתא תקומון ותיקר אפי חכי מא (auch Onkelos hat מן קדם דסבר באורייתא), obwohl die entgegenstehende Ansicht schon im frühesten Zeitalter R. Jochanan zur Norm gemacht und selbst praktisch befolgt hat, indem er sogar vor heidnischen Greisen sich erhob.[1])

[1]) Kidduschin 33a, vgl. dazu Maim. Jad Hachasaka ה' תלמוד

Ueberschwenglichkeiten in der Durchführung seines Prinzips sind sichtbar in der Uebertragung des Abschnittes Deut. 20, 1—9. Die hohe Bedeutung dieses Gebotes liegt grade darin, dass es den allgemeinen menschlichen Empfindungen in einer wahrhaft staunenerregenden Weise Rechnung trägt, wie wohl kaum ein zweites in sämmtlichen alten und neuen Gesetzgebungen. Diesen erhabenen Zug aber hat Jon. verkannt, wenn er das Stück zu den spezfisch jüdischen Gebräuchen in die innigste Beziehung setzt und den Worten: „Wer hat ein neues Haus gebaut und es noch nicht eingeweiht," — „Wer hat einen Weinberg gepflanzt und noch keine Lese gehalten." — „Wer ist furchtsamen und verzagten Herzens, er kehre nach Hause zurück," — den Sinn unterlegt: „Wer hat noch keine Mesusa an sein neues Haus geheftet", — „Wer hat die Früchte des Weinbergs noch nicht vom Priester eingelöst", — „Wer fürchtet sich vor seinen Sünden." Diese letzte Erklärung wird freilich auch von R. Jose dem Galiläer gegenüber der dem natürlichen Schriftsinne entsprechenden des R. Akiba geltend gemacht: ר" עקיבא אומר הירא ורך הלבב כמשמעו • • • • ר' יוסי הגלילי אומר זה הירא מן העברות שבידו, Mischna Sota 44b. Aber R Jose beschränkt sich auf diese Bemerkung allein, welche wohl auch nur ganz allgemein dem religiösen Gedanken Ausdruck geben will, dass nur der Sünder Grund habe, sich zu fürchten, wie er ja auch in der Praxis nach Sota 44b. keineswegs gegen die Ansicht des anderen Lehrers ist! — Aehnliches ist der Fall Deut. 22, 5, wo die Worte לא יהי כלי גבר על

תורה VI, 9. Auch Raschi z. St. vertritt die Auffassung von Onk und Jonathan, was bereits Nachmani in seinem Pentateuchkommentar mit dem Hinweise auf die Bemerkung des R. Jochanan (הלכה כר' אסי) für befremdlich erklärt. Reifmann שדה ארם p. 40 corrigirt דסבר in דסב nach Kidduschin 32b, (ת"ק סבר יניק וחכים לא), wozu aber keine Nothwendigkeit vorliegt.

übersetzt werden: לא יהי אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה גולין דציצת ותפילין דהינון תיקוני גבר על אתתא ולא יספר גבר בי שחיא ועריתא ובין אנפוי (?) לאתחמאה היך נשא. Die Uebertragung des zweiten Satztheiles gründet sich auf die Worte R. Jochanans (Nasir 55a): המעביר בית השחי ובית הערוה לוקה משום לא ילבש גבר; nur ist noch etwas mehr nicht eben geschickt hinzugefügt. Von der Beziehung des ersteren Satztheiles aber auf Schaufäden und Gebetriemen findet sich im Talmud keine Spur; sie hat sich Jon. selbst gebildet, weil die Bemerkung des R. Eliezer b. Jacob (ibid) — מנין שלא תצא אשה בכלי זין למלחמה ת"ל לא יהיה כלי גבר — ein zu wenig jüdisches Gepräge hat.

Es ist selbstverständlich, dass Jon. auch in den von heidnischen Völkern oder Personen handelnden Schriftstellen seinen prononcirt jüdischen Standpunkt nicht hat verleugnen können. Hiebei basirt nur einmal seine Ausführung auf der Ansicht eines mischnaitischen Lehrers, nämlich im Abschnitte Deut. 21, 10—14. Dieser will nach der nüchternen und unzweifelhaft richtigen Ansicht des R. Elieser (Sifre z. St. und Jebamoth 48b.) lediglich Rücksichten der Menschlichkeit einer kriegsgefangenen Heidin gegenüber anempfehlen; man soll ihr einige Monate Zeit geben, damit sie durch Thränen ihrem Schmerze Luft mache und sich über den Verlust von Vater und Mutter tröste. R. Akiba hingegen betraehtet das Gebot nicht von allgemein menschlichem, sondern von begrenzt jüdischem Gesichtspunkte aus; er giebt dem Einzelnen eine Deutung, als ob die Gefangene nicht über Vater und Mutter, sondern über ihren früheren Götzendienst als Büsserin weinen, und die Heirath nicht aus Rücksicht auf die persönlichen Gefühle der Trauernden verzögert werden solle, sondern lediglich כדי להבחין בין זרע ראשון לזרע שני. Dieser Auffassung nun, welcher sicherlich keine Feindseligkeit gegen Andersgläubige zu Grunde liegt, sondern lediglich das Bestreben, einer derartigen Ehe den reli-

giösen Charakter zu sichern oder einen dem religiösen Leben schädlichen Bund zu hintertreiben, hat sich Jon. in Uebereinstimmung mit der Norm (s. Maim. הׄ מלכים פ"ח ה"ה) angeschlossen. Man vergleiche Vers 13: ותשני ית כסות שביתא מנה ותטבלינה ותגיירנה בביתך ותבכי על טעות בית אבא ואמה ותשהי תלת ירחין די תידע אין היא מעברא ומן בתר כדין, אביה ואמה ממש דברי רׄא ר"ע אומר אין אבי ה: mit Sifre z. St. ירח ימים und weiter ואמה אלא ע"ז שנ' האומרים לעץ אבי אתה כדי בגדי נויה וחמדה ותיקון הולד כדברי ר"ע,ר"א אומר ירח ימים כמשמ'; siehe auch Jebam. 48b. Doch auch hier offenbart sich seine Selbstständigkeit, indem er nach R. Elieser dem einfachen Schriftsinne gemäss übersetzt: ועשתה את צפרניה ותיצמי ית טופרייתא, sie soll die Nägel beschneiden[1]). — Hingegen hat Jon. aus Talmud keine Berechtigung herleiten können, an Uebertritte zum Judenthume zu denken, bei Deut. 23, 8, wo er zur Uebersetzung von לא תתעב אדומי -- מצרי hinzufügt דאתי לאתגייר und bei 23, 16 u. 17, wo er überträgt: לא תמסור נוכראה בידי פלחי טעותא דאשתויב גביכון למהוי תחות טלל שכנתא דימטול היכנא ערק מן פולחן טעותיה, עמכון יתיב וינטור מצותא ביניכון אליפו יתיה אוריתא קבעו ליה מדרשא. Diese letzte Stelle verdient deshalb ganz besondere Beachtung, weil die Auffassung, als ob es sich nur um einen götzendienerischen Sklaven handele, welcher die jüdische Religion annehmen wolle, vom Talmud (Gittin 45a) ausdrücklich verworfen und mit Nichtberücksichtigung jedes religiösen Motivs die Wohlthaten dieses Gesetzes jedem Sklaven zuerkannt werden, der vom Auslande nach dem heiligen

[1]) Falsch ist die Bemerkung des פ"י II: לפי הענין הוא לשון גידול, wie aus Jerusch. Moed Katan III, 1 hervorgeht. — Geiger (Urschrift p. 472) hebt auch hier hervor, dass Jon. sich in Uebereinstimmung mit R. Elieser, dem vermeintlichen Vertreter der alten Halacha, setzt, beachtet aber nicht, dass dieses nur bei dem einen Worte geschieht, im ganzen Stücke und in der Gesammtauffassung aber das Targum dem R. Akiba gefolgt ist, den grade er für den Repräsentanten der jüngeren Auffassung hält.

Lande flüchtet, und jedem aberkannt werden, der von letzterem nach ersterem sich begiebt.

E. Einfluss des Inhalts auf die halachicshe Paraphrase.

Alle vier Veranlassungen, auf welche wir die halachischen Ausführungen des Jonathan zurückführen, haben ihren gemeinsamen Ursprung in dem Bestreben, den Inhalt der Schrift zu einem möglichst durchsichtigen und anschaulichen und der damaligen Geschmacksrichtung entsprechenden zu gestalten. In dieser Anschauung könnte uns aber einigermassen irre machen die Wahrnehmung, dass nicht Alles, was der Erklärung bedarf, auch da, wo diese recht nahe liegt und von der Tradition an die Hand gegeben wird, in unserem Targum wirklich erklärt worden, dass selbst Manches, an dem schon der oberflächliche Leser Anstoss nimmt, in ihm vollständig unberücksichtigt geblieben ist. Nun ist allerdings in der Feststellung des Bedürfnisses dem subjektiven Ermessen ein weiter Spielraum gewährt, namentlich in Bezug auf die erste der von uns behandelten Klassen. Der Begriff des „Allgemeinen, Schwerverständlichen, Lückenhaften“ kann enger oder weiter begrenzt werden; was dem Einen durch die Schrift selbst klar genug ausgedrückt zu sein scheint, ist vielleicht dem Anderen noch ganz dunkel und schwierig, und die nähere Abgrenzung selbst, wo sie schon als nothwendig anerkannt wird, kann in knappem, oder in reichem und gehäuftem Maasse erfolgen. Es ist ferner in Anschlag zu bringen, dass unsere heutigen Targumausgaben nicht auf Correktheit und Ausführlichkeit Anspruch erheben dürfen; aus gelegentlichen Notizen späterer Autoren ersehen wir, dass manche Verse recht ausführlich und mit Berücksichtigung ihrer Auffälligkeiten übertragen waren, für die wir nur eine ganz einfache und wortgetreue Uebersetzung finden.[1]) Allein diese Erklärungen könnten

[1]) Zunz a. a. O. p. 68 u. 69 verweist auf manche in älteren

nur dann vollständig ausreichen, wenn solche Erscheinungen uns nur vereinzelt und in Gestalt von Ausnahmen begegneten. Sie treten uns jedoch in einer Weise entgegen, welche uns auf den Gedanken führen muss, dass auch hier ein bestimmtes Prinzip herrscht, und so kommen wir denn auf den Erklärungsgrund, den wir oben in der allgemeinen Charakteristik gegeben und den wir aus dem Umstand hergeleitet haben, dass unser Targum ein Buch für das Volk sein will und aus dessen Bedürfniss heraus erwachsen ist. Das grosse Publikum wird bei aller Hochachtung vor dem göttlichen Wort doch nicht allen Gesetzesstellen die gleiche Beachtung schenken, und in Uebereinstimmung hiemit ist auch im Targum Jon. Einiges auf das Eingehendste übertragen, Anderes nur ganz oberflächlich berührt. Der Inhalt der Gebote hat nach dem höheren oder niedrigeren Grade ihrer Anwendung oder Anziehungskraft auf die Berücksichtigung der Halacha Einfluss geübt und hiernach lassen sich die Schriftstellen in Ansehung der ihnen widerfahrenen Behandlungsweise in folgende Gruppen zerlegen.

1. Eine besondere Auszeichnung geniessen die Stücke, welche gleichsam das Fundament der jüdischen Religion bilden. Dies giebt sich schon dadurch kund, dass sie oft mit einer die Aufmerksamkeit erregenden Vorbemerkung, namentlich mit dem Ausrufe עמי בני ישראל eingeleitet werden. Zu den Stellen, bei denen

---

Werken, namentlich im Aruch, vorkommenden aber in unseren Ausgaben fehlenden Citate. Gewiss werden auch manche Häufungen und Tautologien, die wir bei Jon. wider sein Prinzip einfach übersetzt finden, ursprünglich durch Paraphrasen erklärt worden sein. Als Beispiel hiefür könne Exod. 16, 25 gelten, das bei uns einfach übertragen ist, während סמ"ק an einer Stelle hiezu eine Uebersetzung aus dem ihm vorgelegenen Targum anführt, welche die dreifache Häufung des Wortes היום an der Hand der Tradition berücksichtigt.

Jon. in seiner Uebertragung äusserst freigebig ist, gehören vor Allem die zehn Gebote (Ex. 20, 1—14 und Deut. 5, 6—18); bei den späteren Geboten, denen die Strafe für ihre Uebertretung nicht beigefügt ist, hält er es für nöthig, diese vermeintlichen Lücken auf das Ausführlichste zu ergänzen. Selbstverständlich fehlt hier auch nicht die erwähnte feierliche Anrede, sogar bei der inhaltlichen Wiederholung einzelner dieser Gebote in Exod. 20, 20, ib. 35, 3 und Lev. 19, 11 u. 12 ist sie anzutreffen. — Aus dem gleichen Grunde sind die Verse Deut. 6, 4 f. (שמע ישראל) reich paraphrasirt, ausserdem ihnen eine Agada und die Bemerkung אמר משה נביא לעמא בית ישראל vorangeschickt. — Den schon von Hillel u. R. Akiba als Grundgedanken der israelitischen Religion bezeichneten Satz ואהבת לרעך כמוך glaubter gleichfalls durch Beifügung des bekannten Spruches desersteren Lehrers besser hervortreten lassen zu müssen: Lev. 19,18 דמן אנת סני לך לא תעביד ליה (ebenso auch V. 34).[1]) — Auch in Lev. 22,27—28 erblickt er einen dem Judenthume zur Zierde gereichenden tief ethischen Gedanken, und dieses bestimmt ihn, denselben mit Voranschickung der häufigen Anrede in V. 28 auszudrücken und mit der Uebersetzung von V. 27 eine längere Agada zu verpflechten. Dieses Stück gehört übrigens zu den älteren Bestandtheilen des Targums, denn die

---

[1]) Dass es nur eine gewisse Kategorie von Abschnitten sei, welchen ein feierliches עמי בני ישראל oder אמר משה vorgesetzt werde, hat Rappaport ערך מלין p. 169 s. v. אפטרתא ausgesprochen. Wenn er aber meint, dass es eben nur die an Festen verlesenen Thora-Abschnitte, also Lev. 22, 26 f, Num. C. 28 und 29, Deut. von C. 14, 22 bis C. 16, 18, wie die zur הפטרה verwandten Prophetenabschnitte sind, welche solche Auszeichnungen geniessen, so ist dieses nicht ganz zutreffend. R. selbst gesteht עוד יש במקום אחר עמי בני ישראל וכ' והוא בפ' קדושים ולא אדע בו טעם, nach unserer Darstellung ist der Grund ersichtlich und von uns oben für diese (Lev. 19. 11—12) und noch andere Stellen angegeben worden.

Uebertragung von V. 28 wird bereits imTalm. Jer. Berach. 5, 3 wörtlich citirt, aber nicht um sie zu loben, sondern um sie zu missbilligen (ואלין דמתרגמין עמי בני ישראל כמה דאנא רחמן בשמים כך תהוון רחמנין בארעא תורתא או רחילא יתה וית ברא לא תיכסון תרויהון בימא חד, לא עבדין טבאות שהן עושין מדותיו של ב"ה רחמים); andererseits aber wird die Auffassung Jonathans im Midrasch Rabbah z. St. vertreten.[1]) Die nicht halachische und darum in Jer. fehlende Motivirung מטול דישתמודע דלא נפיל dürfte auf das Bestreben zurückzuführen sein, dem Gebote auch ein eigenartiges israelitisches Gepräge zu geben. — Endlich ist auch in dem Priestersegen (Num. 6, 24—26), der mit dem jüdischen Cultus auf das Innigste verwachsen war und nicht als menschlicher, sondern als göttlicher Segen betrachtet wurde, ein jedes Wort auf das Weitläufigste erklärt.

2. Kaum weniger reichhaltig istdie Paraphrase zu denjenigen Vorschriften, welche auch noch nach Zerstörung des Tempels (שלא בפני הבית) in Kraft geblieben sind und besonders zu den in's praktische Leben recht tief einschneidenden, von Jedermann gekannten und in Fleisch und Blut übergegangenen Ceremonialgebräuchen. In den Abschnitten über die Feste (Lev. C. 23, Num. C, 29 etc.) über die Schaufäden, Gebetriemen, Mesusa (Ex. 13. Num. 15, Deut. 6 u. 11) über die reinen und unreinen Thiere (Lev. 11 und Deut. 14) über das Verfahren zur Reinigung der zu unerlaubten Speisen benutzten Gefässe (Num. 31, 22—23) über die Gabe der חלה (Num. 15, 19—20) über die in monatlicher Absonderung befindliche Frau (Lev. 15, 19) und

---

[1]) Siehe hierüber Maim. More Nebochim III, 48 und die interessante Ausführung von Nachmani in seinem Pentateuchcommentar zu Deut. 22, 6.

ähnlichen wird mit solcher Wortfülle das Allgemeine spezialisirt, das Ueberflüssige erklärt, dass diese Stellen oft von ihrer nicht in dieselbe Gruppe gehörenden Umgebung in der augenfälligsten Wəise abstechen. Nur einzelne Beispiele seien hier angeführt: Lev. 23, 42 במטללתא דתרי דופניא כהלכתהון ותליתייא, Jon. בסוכות תשבו נכ' עד פושכא, -- וטולה סגי משמשה" — מתעבדא לטולא לשום חגא — מן זינין דמרביין מן ארעא ותלישין — משחתהא עד שבעא פושכי וחללא דרומא עשרא פושכי — תיתבון בה שובעא יומין כל דכוריא בישראל — ואפילו ועירי דלא צריכין לאמהון וכ', die ganze Bauart der Laubhütte in nicht weniger als sieben Halachas, die zusammen den Eindruck eines kurzen Auszuges aus dem ersten Perek der Mischna Succa machen. — Num. 15, 38 ועשו להם ציצית, Jon. ויעבדון להון ציציתא לא מן נימיא ולא מן סיסיא ולא מן גרדיא אלהן לשומהון יעבדונון ויפסקון ראשי חוטיהון ויתלון בחטשת קטרין ארבעה בגו תלתא על ארבעת אנפי גולהון, eine förmliche Anweisung zur Anfertigung der Schaufäden, hauptsächlich nach den in Menachoth 42b. und 41 b. festgestellten Normen. — Nicht weniger umfangreich ist die Beschreibung des Aktes der Chalizа u. des dafür anzuwendenden Schuhes, Deut. 25, 9. Hingegen ist der Abschnitt über die Ehescheidung, Deut. 24, trotz ihres gewiss ebenso häufigen Eintretens, kurz und einfach wiedergegeben, nicht einmal der sehr complicirte Scheidebrief näher beschrieben, während andererseits das Capitel über die wohl seltener stattfindende und dem Volke nicht so nahe liegende Aufhebung von Gelübden (Numeri 30) eingehend paraphrasirt ist. Verhältnissmässig wenig ist auch über die Sabbathfeier hinzugefügt worden; doch bezieht sich dieses, charakteristisch genug, grade auf das dergrossen Menge am meisten Geläufige, עירוב תחומין שתופי מבואות, (Exod. 16, 5) תחום שבת (ib. V. 29) obwohl zum Theil nur auf rabbinischer Verordnung (מדרבנן) Beruhende.[1])

[1]) Vgl. Chajes a. a. O. und oben p. 57.

3. In dritter Reihe sind anzuführen die Vorschriften, welche zwar nur während des Tempels (בפני הבית) Geltung hatten, gleichwohl aber auch in den späteren Zeiten auf dieGemüther einen besonderen Zauber ausübten, weil sie an den alten nationalen Glanz erinnern oder auch in eine Art geheimnissvollen Dunkels gehüllt sind. Das Erstere ist der Fall in den Abschnitten über den König (Deut. C. 17) und über die Ansprache des gesalbten priesterlichen Heerführers vor dem Kriegszuge (ib. 20) — der Letztere in den Abschnitten über עגלה ערופה (ib. 21) über פרה אדומה (Num. 19) über die des Treubruchs bezuchte Frau (סוטה ib. 5) wo das Bedürfniss der Erklärung weniger durch halachische als durch agadische Zuthaten befriedigt ist. Zum Theil ist diesem zuzuzählen der Abschnitt über den Befreiungsmonat (Ex. 12), über den Priesterdienst am Versöhnungstage (Lev. 16) u. über den Zehnten (Deut. 14, 22, ib. 26, 12 f., Num C. 18). So reich aber wie in den früheren Gruppen fliesst hier nicht der Quell der Paraphrase, nur der Abschnitt über die פרה אדומה steht jener nicht nach, wie ja auch grade in diesem Stücke die Wortfülle des Jon. ihn zu groben Irrthümern gebracht hat.[1])

4. Massvoll gehalten und das Zuviel sowohl wie das Zuwenig meidend ist dieParaphrase derjenigen Gebote, welche nicht Jedermann geläufig, ja sogar meistentheils nach dem Untergange der staatlichen Selbstständigkeit nicht mehr in Anwendung geblieben sind aber doch die geläuterte Anschauung der Religion recht deutlich hervortreten lassen u. Bewunderung für dieselbe zu erzeugen geeignet sind. Dieser Gruppe gehören die meisten Stellen aus dem gesetzlichen Theile des Pentateuchs an, sie umfasst besondens das Gebiet der Rechts- und der Armenpflege und die Lehren über die Selbstheiligung und über das Verhältniss zu den

[1]) S. o. p. 52.

Mitmenschen (so hauptsächlich Lev. C. 19 und Exod. C. 21—23). Die Stellen, aus denen der glänzende Gehalt der israelitischen Lehre am klarsten hervorschimmert, sind hierbei mit besonderer Vorliebe behandelt, und kein überflüssiger oder zu unbestimmt gehaltener Ausdruck unberücksichtigt geblieben, wie z. B. die allgemeinen Grundsätze über die Handhabung des Rechts, Deut. 1, 17—18.

5. Ganz stiefmütterlich behandelt sind endlich Diejenigen nur zur Zeit des Tempels vollzogenen Vorschriften, die auf das spätere Geschlecht keine höhere Anziehungskraft auszuüben vermochten: Die Abschnitte über die Opfer, die Priestergaben (mit Ausnahme der schon besprochenen חלה) über Aussatz, wie Unreinheit (mit Ausnahme der gleichfalls erwähnten נדה) über die Näsiräer, über eine dem Götzendienste verfallene Stadt (עיר הנדחת) und ähnliche. Imgünstigen Falle sind die zu halachischen Erklärungen sich darbietenden Veranlassungen nur dann benutzt, wenn dieses fast gar nicht zu umgehen war, sich auch wohl von selbst ergab, gleichsam in der Luft lag. Bei den Opfern (Lev. C. 1 und f.) wird fast weiter nichts angegeben, als durch wen und wo gesprengt wird, bei der Priesterweihe und den Priestergaben sind nur die Grenzlinien für die einzelnen Stücke und Gliedmassen angeführt (Lev 8, 23 und Deut. 18, 3)[1]) bei dem Aussatze nur die in Betracht kommenden Farben näher bezeichnet (z. B. Lev. 13, 3 לבן Jon. למחוור כתלגא, V. 4 בהרת לבנה, Jon. חיורתא כסידא), in dem Capitel über den Nasiräer (Num. 6), den der Talmud einen ganzen Traktat gewidmet, findem wir nur zwei ganz kurze halachische Bemerkungen in V. 18 und V. 19 זרוע בשלה — אדרוע דמבשלא שלימא, letztere wohl auch nur deshalb, weil sie in enger Beziehung zu den Speisegesetzen (s. Chullin 98) steht[2]).

[1]) S. o. p. .40

[2]) Bei anderen Stellen in diesem Capitel führt schon die ein-

Oft aber macht es Jon. gar keinen Scrupel, Schwierigkeiten und fremdartige Erscheinungen vollständig zu ignoriren, die zu den grössten und augenfälligsten gehören. Wie viele Mühe hat man sich nicht schon gegeben, in der Bestimmung über die Vererbung des heiligen Landes (Num. 26, 52—56) den Widerspruch zwischen den Versen 54 und 56 zu lösen! Unser Targum geht ruhig darüber hinweg — Das eklatanteste Beispiel indessen dürfte in dieser Beziehung Deut. C. 12 bieten. Dieses schreibt die Einheit des Gottesdienstes vor, indem es das Opfern auf den Höhen verbietet, u. gestattet den Genuss ungeopferten Fleisches (בשר תאוה) ausserhalb des Heiligthums. Das Erstere wird nicht weniger als viermal eingeschärft, V. 4—7, dann V. 8—11, ferner V. 13—14 und endlich V. 17—18, Letzteres zweimal, zuerst V. 15—16, dann V. 20—25, u. daran noch nicht genug, innerhalb der zweiten Wiederholung begegnen wir noch einer Wiederholuug, indem in drei aufeinanderfolgenden Versen der Genuss des Blutes untersagt wird (V. 23 רק חוק לבלתי אכול את הדם, V. 24 לא תאכלנו, V. 25 לא תאכלנו Es ist undenkbar, dass solche Häufungen Jon. übersehen haben sollte, und zu ihrer Erklärung hat ihm auch die Halacha (s. Raschi z. St.) ein für ihn benutzbares Material geliefert. Allein der Gegenstand flösst seinem Zeitalter kein Interesse mehr ein; er fühlt sich deshalb auch nicht veranlasst, von einer wortgetreuen Uebersetzung abzuweichen, wogegen er in demselben Capitel das ungleich weniger der Erklärung bedürftige לא תעשון כן לד', V 4, mit ליתיכון רשאין למחקא כתב שמא wiedergiebt, weil diese Bestimmung noch weiter in Kraft geblieben ist.

Uebrigens ist es wohl selbstverständlich, dass sich ganz strenge Grenzlinien zwischen den einzelnen fünf

---

fache Uebersetzung zum Zusammentreffen mit der Halacha; sie haben deshalb keinen prononcirt halachischen Charakter, so der weiter C. III. (erste Regel) zu besprechende V. 11.

Gruppen nicht ziehen lassen. Was wir von jeder derselben gesagt, gilt nur im Allgemeinen von ihr, kann aber keineswegs mit der gleichen Bestimmtheit auf jeden besonderen Fall angewendet werden.

III.

Jonathans Verhalten bei halachischen Meinungsverschiedenheiten.

Wir haben uns im Bisherigen einen Ueberblick verschafft über die verschiedenen Arten von Halacha's welche in das Targum des Jonathan aufgenommen sind. Damit könnten die Untersuchungen über den Charakter der Paraphrasen dieser Gattung als abgeschlossen gelten, wenn die Erklärungen zu den Schriftstellen stets mit voller Uebereinstimmung gegeben wären. Allein es ist ja bekannt, dass sich überaus häufig an einen einzelnen Vers mehrere Auslegungen knüpfen, welche zum Theil nebeneinander bestehen können, sich nicht gegenseitig ausschliessen, zum grösseren Theile aber einander widersprechen, nicht gleichzeitig im praktischen Leben zur Geltung zu bringen sind. Bei der Fülle der halachischen Elemente, welchen wir im Jon. begegnen, liegt es nun auf der Hand, dass dieser die Controversen nicht immer umgehen konnte, sondern zwischen denselben wählen musste. Es entsteht nun die Frage: Ist er bei dieser Auswahl willkührlich verfahren oder hat er bestimmte Prinzipien befolgt? Das Erstere anzunehmen, das werden schon unsere bisherigen Wahrnehmungen nicht zulassen. Wer aus dem ganzen unermesslichen Schatze halachischer Sätze nur immer bestimmte Arten herausgreift und bestimmte

Arten gar nicht berücksichtigt, der wird gewiss nicht planlos zu Werke gehen, wenn es sich nur darum handelt, zwischen einigen wenigen Aussprüchen sich zu entscheiden. Sicherlich hat also Jon. nach gewissen Prinzipien verfahren, aber was für welche sind es gewesen? Am nächsten liegt die Vermuthung, dass er nach den Auslegungen sich gerichtet, welche zur Halacha in eigentlichem Sinne, zum Gesetz, zur bindenden Norm erhoben worden sind. Diese Ansicht ist auch bereits ausgesprochen worden, aber gewissermassen nur beiläufig, ohne durch Beweise erhärtet zu werden.[1]) Freilich hätten wir, wenn es sich auch so verhielte, damit noch keinen Aufschluss über das Verhalten Jon. bei den Erklärungen, die sich untereinander nicht aufheben und keinen eigentlichen Streitpunkt begründen. Allein, wollten wir auch von diesen absehen und unser Augenmerk nur auf die wirklichen Controversen richten, so sprechen doch schon die bis jetzt gewonnenen Ergebnisse gegen diese Annahme. Als die höchsten und vollgültigsten Normen sind gewiss diejenigen halachischen Sätze anzusehen, welche mit Einstimmigkeit im Lehrhause ausgesprochen worden sind, und doch hat sich Jonathan unter Umständen nicht gescheut, ihnen entgegenzutreten, selbst zu Gunsten solcher Erklärungen, welche von keinem Lehrer die Zustimmung erhalten hatten oder gar ausdrücklich verpönt waren.[2]) Wie hätte er nun ein prinzipielles Bedenken tragen können, von den Normen abzuweichen, gegen welche sich lange vor ihm manche gewichtige Stimmen erhoben hatten, die nur deshalb nicht durchdrangen, weil sie von Minoritäten ausgegangen waren! Und so ergiebt sich denn auch bei genauerem Eingehen, dass die Beispiele, an denen Jon. der nicht zur Norm gestalteten Auffassung folgt, den Beispielen die Wage halten, bei denen

---

[1]) Seligsohn und Traub a. a. O. p. 109.

[2]) S. u. A. oben p. 67, 69, 82, 96.

er sich nach der zur Norm erhobenen Bestimmung richtet, ja sogar die ersteren an Zahl vielleicht noch die letzteren um Einiges übertreffen! — Man könnte nun ferner auf den Gedanken kommen, dass Jon. bei den Controversen den Meinungen resp. der Lehrweise bestimmter Autoren den Vorzug vor denen Anderer giebt. Dafür schiene im ersteren Augenblicke auch der von uns oben berührte Umstand zu sprechen, dass er sich dem Systeme R. Akibas in der Berücksichtigung der überflüssigen Redensarten anschliesst und so gleichfalls gewissermassen Partei gegen R. Ismael nimmt, welcher in diesen nur den Ausdruck der gewöhnlichen Sprechweise erblickt. Allein der Targumist thut dieses keineswegs aus grösserer Hinneigung zu jenem Lehrer, sondern auf Grund einer rein persönlichen Anschauung, welche durch die spätere Entwickelung hervorgerufen war; dass der eine Lehrer keine höhere Autorität für ihn als der Andere geniesst, beweist schon die Thatsache, dass er in zwei Stellen, in denen eine Meinungsverschiedenheit zwischen diesen Lehrern hervortritt, ein Mal, Lev. 19, 20, sich nach R. Akiba, das andere Mal, und zwar hier sogar gegen die praktische Norm, Num. 19, 11, sich nach R. Ismael richtet (s. weiter). Jonathan ist ja auch keine talmudische Autorität, die sich berufen fühlen durfte, als Richter bei verschiedenen tiefer liegenden Lehrmeinungen aufzutreten; es konnte dieses auch nicht die Aufgabe einer Schrift sein, welche nicht halachische, sondern nur targumistische und exegetische Zwecke verfolgt. Dass Jonathan auch nicht den Lehrern, welche Geiger als Vertreter der älteren Halacha bezeichnet, vor seinen vermeintlichen Repräsentanten der jüngeren Richtung den Vorzug gegeben, ist von uns bereits vielfach hervorgehoben worden und wird noch weiterhin durch mehrere Beispiele belegt werden, wird ja auch zum Theil von diesem Gelehrten selbst zugegeben. So lassen denn schon

innere Gründe diese zweite Annahme ebenso unhaltbar erscheinen, wie die zuerst ausgeführte.

Indessen wie der blosse Einblick in den Geist der halachische Paraphrase Jonathans in negativer Hinsicht uns ahnen lässt, welche Grundgedanken diesem in der Behandlung der Controversen nicht vorgeschwebt haben können, so zeigt er uns auch nach der positiven Seite die Richtung, welche wir zur Aufsuchung der Wahrheit einschlagen müssen. Wenn Jonathan von der riesengrossen Zahl der halachischen Erklärungen nur diejenigen für verwendbar erachtet hat, welche sein aus den damaligen Anschauungen entsprungenes inneres Bedürfniss befriedigten, so liegt es doch wohl nahe genug, dass er auch bei der Beobachtung weniger auf eine einzige Stelle bezüglicher Auslegungen nur danach gefragt, welche von ihnen eben diesem Bedürfnisse am meisten genüge, unbekümmert darum, von wem sie herrühre und ob sie im praktischen Leben Geltung gewonnen habe. Diese Andeutung weiter verfolgt, lässt es sich fast errathen, dass die Prinzipien, welche das Verhalten unseres Uebersetzers zu den halachischen Controversen bestimmen, hergeleitet werden müssen aus den vier Grundgedanken, welche für sein Verhalten zur Halacha überhaupt massgebend gewesen sind. Kehren wir also zu den besprochenen vier Veranlassungen zurück, so will J. bei den allgemeinen, unbestimmten Ausdrücken den bei gewöhnlicher Durchsicht sich herausstellenden einfachen Schriftsinn wiedergeben, und das Halachische soll nur zur deutlicheren Bestimmung und Präcisirung dienen; dem entsprechend entscheidet sich Jonathan 1) für diejenige Meinung, welche dem einfachen und natürlichen Wortsinne entweder allein, oder am Besten entspricht. — Ferner bemüht sich J. das Ueberflüssige zu deuten und es liegt diesem Bestreben die

Anschauung zu Grunde, dass innerhalb der Schrift dem buchstäblichen Ausdrucke eine grössere Beachtung geschenkt werden müsse, als innerhalb der gewöhnlichen menschlichen Redeweise; demgemäss wählt J. 2) diejenige Meinung, durch welche der buchstäbliche Wortlaut zu einer höheren über die allgemeine Verkehrssprache hinausgehenden Geltung gelangt. — Weiterhin sucht J. das Zusammenstehen von nicht Zusammengehörigem zu erklären und ebenso hält er sich 3) an die Auslegung, durch welche ein grösserer Zusammenhang zwischen benachbarten Stellen hergestellt wird. — Endlich soll die Halacha bei J. den Versen einen stärker hervortretenden religiösen Anstrich geben, dem entsprechend folgt Jon. 4) der Ansicht, welche dem Ganzen eine spezifisch jüdische Färbung im besonderen Maasse verleiht. — Man darf nun aber nicht glauben, dass das erste Prinzip nur bei den allgemeinen und unbestimmten Ausdrücken, das zweite nur bei den überflüssigen und so jedes nur bei der Art von Paraphrasen zur Anwendung kommt, von der es hergeleitet ist. Es ist ja wohl denkbar, dass zu einer unbestimmten Redeweise eine Erklärung ebenso einfach wie die andere ist, aber sich von ihr durch die höhere Rücksichtnahme auf den Wortlaut unterscheidet, — dass ebenso beide Ausführungen das nöthige Gewicht auf das überflüssige Wort legen, die eine indessen den Vorzug grösserer Natürlichkeit hat, — dass ferner ein Satz zu dem vorhergehenden sehr gut stimmt und kein Bedürfniss zur Erklärung des Nebeneinander vorliegt, aber doch eine Ansicht die vorhandenen Dunkelheiten durch den Hinweiss auf das Nahestehende aufhellt — dass endlich eine Ausführung, welche das religiösen Moment schärfer betont, in die Uebersetzung nicht aufgenommen wird, weil die Schriftstelle selbst dazu Veran-

lassung bietet, sondern weil eben dadurch diese Deutung die anderen überflügelt. Alle diese und noch weitere Möglichkeiten machen es schon klar, dass jedes der vier genannten Prinzipien in jeder der vier Klassen halachischer Paraphrasen zum Vorscheine kommen kann. — Es ist ausserdem noch denkbar, dass die Prinzipien unter einander in Collision gerathen; einige von den weiter angeführten Beispielen werden zeigen, dass alsdann dem zweiten, dritten und dem vierten — bei letzterem ist es, wie man bei einigem Nachdenken finden wird, selbstverständlich — der Vorzug von dem ersten eingeräumt wird. — Es ist ferner noch der Fall in Betracht zu ziehen, dass sich von mehreren Auslegungen keine durch eine der vier Arten unterscheidet; hierdurch tritt noch als neue Regel hinzu: 5) Bei gleichartigen Ansichten verfährt Jon. nach Belieben und nach der zufälligen Eingebung. In Folgendem sei ein Verzeichniss gegeben der halachischen Erklärungen bei Jon., an welche sich eine Controverse knüpft; dasselbe dürfte ziemlich erschöpfend sein[1]) und strebt zugleich die möglichste Uebersichtlichkeit an. Bei den Beispielen sind die Klassen von Paraphrasen, zu welchen sie gehören, der Kürze

---

[1]) „Ziemlich erschöpfend“ jedoch nur hinsichtlich derjenigen Stellen, bei welchen die Meinungsdifferenz der Lehrer die religiöse Norm und Praxis berührt. Diejenigen Stellen, bei welchen die Controverse rein theoretischer Natur ist, lassen sich beträchtlich vermehren, wovon wir aber schon deshalb glaubten Abstand nehmen zu müssen, weil hier oft nicht halachische Reminiscenzen, sondern der einfache Wortsinn oder der natürliche Verstand Jon. zu der ihm eigenen und der einen streitenden Partei ihn näherbringenden Uebertragungsweise geführt haben. Man vergleiche beispielsweise Exod. 21, 3 mit Mech. z. St., Lev. 26, 6 und ib. V. 19 mit Sifra z. St., obwohl auf die beiden letztgenannten Verse es Geiger nicht für unnöthig gehalten, aufmerksam zu machen. ק"ה geht sogar so weit, Targumstellen auf talmudische Controversen zurückzuführen, die bei unbefangenem Blicke auch nicht die geringste Beziehung zu ihnen hervortreten lassen, wie

wegen durch die vier lateinischen Buchstaben A B C D angedeutet.

Erste Regel: Jonathan richtet sich nach der den natürlichen, bei gewöhnlicher Durchsicht sich ergebenden Schriftsinn aussprechenden halachischen Ansicht.

a. Beispiele, bei denen kein eigentlicher Streit stattfindet.

1. Lev. 19, 26 לא תאכלו על הדם A. Sifra z. St. und Sanhedrin 63 a. מנין לאוכל מן הבהמה עד שלא תצא נפשה עובר בל"ת ת"ל לא תאכלו על הדם ,ד"א לא ת' ע' ה' ,לא תאכל מן הבשר והדם קיים במזרק ,ר' דוסא אומר מנין שאין מברין על הרוגי ב"ד ת"ל וכ' ,ר"א אומר מנין לסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמין כלום אותו היום ת"ל וכ' ,ריב"ח אומר אזהרה לבן סורר ומורה מנין ת"ל לא תאכלו על הדם. Die drei letzten Auslegungen liegen dem einfachen Wortsinne ganz fern und sollten wohl auch nur den Charakter von blossen Anlehnungen (אסמכתות) haben, von den beiden ersten aber entspricht demselben am meisten die mit ד"א eingeleitete, daher Jon. wie diese לא תיכלון מבשר כל נכסתא עד דאדמא קיים במזרקיא „ihr sollt nicht von den Opfern essen bei noch in den Sprengbecken vorhandenem Blute."

2. Derselbe Vers ולא תעוננו A. Sanhedrin 66 b.: מעונן ר' שמעון אומר זה המעביר שבעה מיני זכור על העין ,וח"א זה האוחז את העין ,ר"ע אומר זה המחשב עתים ושעות ואומר היום יפה לצאת וכ'; ebenso Sifra z. St., nur etwas lückenhaft. Im Texte des Jon. findet sich die Uebersetzung ולא אחורי סנהדרין עיינין, welche, wenn man auch in ihr, mit dem Commentar zum J. einen Sinn finden wollte, doch keiner der erwähnten Ansichten sich anschliesst nnd dabei höchst gezwungen ist. Man muss aber hier lesen אחודי עייניו „blendend die Augen," entsprechend der natürlichsten dieser Auffassungen: זה האוחז את העין, wie ja auch in Deuteron. 18, 10 und 14 מעונן mit חדודי

Exod. 12, 44, vgl. mit Mechilta zu ומלתה אותו; dass derartig künstlich Hineingelegtes von uns gemieden worden, ist selbstverständlich.

עיינין — so ist statt חרורי zu lesen — wiedergegeben ist. Das Wort סנהדרין war ursprünglich eine Randbemerkung und sollte ein Quellenhinweis auf den talmudischen Traktat dieses Namens sein, durch die Unkenntniss der Abschreiber aber ist es späterhin in den Text selbst gekommen, wie dieses schon R Jakob Emden erkannt hat.[1])

3. Lev. 19, 29 אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ A und B. In Sanhedrin 76 wird zu den ersten Worten zunächst die sich auch in Sifra z. St. findende Erklärung gegeben: במוסר את בתו שלא לשם אישות; dann die Erläuterung: ר' אליעזר אומר זה המשיא את בתו לזקן ,ר"ע אומר זה המשהא בתו בוגרת. Jon. hat für den Anfang des Verses die einfache nnd der ersteren talmudischen Bemerkung entsprechende Ubersetzung und für die anderen von ihm als überflüssig beurtheilten Worte die relativ einfachste Auffassung des R Akiba: לא תפסון ית בנתיכון למסבא יתהון לזנו ולא תשהון למסבא בנתיכון לגוברין סמיך לפירקהון „wenn sie nahe der Pubertät sind."

4. Deut. 26, 14 ולא נתתי ממנו למת A. In Maaser Scheni V, 12 werden diese Worte erklärt לא לקחתי ממנו ארון ותכריכים למת; aus Sifre z. St. aber geht hervor, dass dieses nur die Ansicht des R. Elieser gewesen, gegen welche R. Akiba bemerkt: אם למת אסור אף לחי אסור ומה ת"ל לאמר למת שלא החלפתיו אפילו בדבר טהור. Diese letztere Ansicht entspricht nicht dem einfachen Wortsinne, obwohl sich Maimonid. Maaser Scheni III, 10 ihr anschliesst; J. hält sich deshalb an die andere natürliche Erklärung: ולא יהבית מיניה תכריכין לנפשא דמית. Siehe auch Nachmanides z. St.[2])

5. Num. 6, 11 וכפר עליו מאשר חטא על הנפש A. Jon.

---

[1]) Vgl Seligsohn und Traub a. a. O. p. 109; diese Correktur erwähnt auch Chajes a. a. O, mit der Bemerkung ושמעתי. So wird auch im Onkelos Numeri 6, 23 das כד, dem kein hebr. Wort im Text entspricht, als Randbemerkung der laufenden Verszah (כ"ד) erklärt, (worauf mich Herr Dr. Rahmer aufmerksam machte.)

[2]) Die Uebereinstimmung mit R. Elieser uno R. Ismael an dieser uud der nächstfolgenden Stelle, auf welche Geiger a. a. O. p. 479

ויכפר עלוי מאן דחב על דאסתאב למיתא wie R. Ismael in Sifre nach der natürlichen und durch die vorangehende Erwähnung eines Todesfalls begründeten Auffassung; die Ansicht des anderen Lehrers widerspricht dem ganzen Zusammenhauge, siehe Ibn Esra z. St.

6. Deut. 14, 20 כל עוף טהור תאכלו B. Dieser Vers ist eine Wiederholung von V. 11, für die eine zweifache Erklärung gegeben wird; Jon. schliesst sich der natürlicheren an.[1])

b. Beispiele, die einen wirklichen Streitpunkt begründen.

Jon. in Uebereinstimmung mit der Norm (הלכה).

1. Lev. 5, 4 B. להרע או להיטיב לכל אשר יבטא האדם בשבועה. Sifra z. St. אין לי אלא להבא לשעבר מנין ת"ל לכל אשר יבטא דברי ר"ע, ר' ישמעאל אומר להרע או להיטיב להבא. — Die zur Norm gewordene Ansicht des R. Akiba ist am einfachsten, die des R. Ismael kaum noch rationell, daher ist Jon. der ersteren gefolgt: לדהוה ודלעתיד למיתי „für Vergangenheit und Zukunft," vgl. auch Mischna Schebuoth 25a.

Jon. gegen die Norm.

1. und 2. A. Ueber das Alter der עגלה ערופה Deut. 21 und der פרה אדומה Num. 19 finden wir in Para I, 1 folgende Controverse: ר' אליעזר אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתים וחכמים אומרים עגלה בת שתים ופרה בת שלוש. ר' מאיר אומר אף בת חמש כשרה. Die Norm stellt Maimonides nach der Ansicht der Mehrheit fest (ה' פרה אדומה פ"א ה"א und ה' רוצח פ"י ה"ב); Jon. aber hält sich daran, dass die Bibel selbst an manchen Stellen, wie Lev. 9, 3, Micha, 6, 6 עגל näher als בן שנה „ einjährig" bezeichnet, und es erscheint ihm darum die Meinung

---

und 476 Gewicht legt, kann demnach nicht das Mindeste für seine Theorie beweisen. — Ist doch in dem gleich anzuführenden Beispiele Lev. 5, 4 Jon. R. Akiba gegen R. Ismael gefolgt, wie ib. 19, 20 (p. 128) und auch sonst noch oft! Vgl. dazu auch noch p. 124 zu Deut. 21, 22. [1]) S. oben p. 75.

R. Eliesers natürlicher[1]), welche beiläufig bemerkt, auch die Agada[2]) schon im Verkehr zwischen Gott und Mose eine hohe Rolle spielen lässt. So übersetzt er Num. 19, 2 פרה אדומה mit מ מקתא ברת תרתין שנין und Deut. 21, 3 עגלת בקר mit ברת תורין דלא עירובין ברת שתא.

3. Num. 19, 11 und f. B. Die Häufung הנוגע במת לכל נפש אדם veranlasst Jon. zu der Fassung: „wer an einem Todten berührt, was mit jedes Menschen (also selbst des ebengeborenen lebensfähigen Kindes) Seele verbunden ist (also selbst das Blut, in dem nach Lev. 17, 11 das Leben liegt),“ so dass er übersetzt: דיקרב בשכיבא לכל בר נשא ואפילו לולדא בר ירחין לגושמיה ובדמיה.[3]) Nun knüpft sich in Chulin 72a an כל הנוגע במת בנפש האדם V. 13 eine Controverse zwischen R Ismael und R. Akiba; jener deutet es auf רביעית הדם, dass also auch das Blut verunreinige, dieser auf עובר במעי אמו, dass selbst die Berührung eines noch im Mutterschoosse liegenden todten Embryo unrein mache. Letztere Ansicht ist, wie man sieht, sehr weit hergeholt und es ist deshalb selbstverständlich, dass Jon. durch das Wort ובדמיה der ersteren des R. Ismael folgt. Dieses führt ihn von selbst dahin, auch bei der an V. 16 וכל אשר יגע על פני השדה sich anschliessenden Controverse demselben Lehrer treu zu bleiben. Diesen Worten legt nämlich R. Ismael den Sinn unter: „wer das gleichsam auf dem Felde, d. h. vor Aller Augen frei und offen Liegende, nicht aber das im Mutterschoosse Ver-

---

[1]) Vgl. auch den Commentar Ascheris zur genannten Mischna. Darum betont auch hier Geiger p. 477 mit Unrecht die Uebereinstimmung Jon. mit R. Elieser.

[2]) Jalkut zu Absch. יתרו und חוקת.

[3]) Chajes אמרי בינה p. 8b. corrigirt mit Recht in V. 11 לולדא בר תשעה ירחין in Uebereinstimmung mit V. 13 und findet diese Uebersetzung auffallend, da nach dem Talmud (Nasir 49b.) auch das nicht ausgetragene Kind verunreinige, es wäre dieses also eine Ungenauigkeit, die sich den anderen in diesem Abschnitte vorkommenden und Ende des Abschn. II A. bereits erwähnten anreiht.

borgene berührt“ und liest deshalb aus ihnen die Reinheit des vor der Geburt abgestorbenen Embryo heraus (להוציא עובר במעי אשה) während R. Akiba, da er dieses nach seiner Auffassung von V. 11 für unrein ansehen muss, jene dahin erklärt, dass auch die Sargtheile (גולל ודופק) eine verunreinigende Kraft hätten, welches Letztere allerdings auch der andere Lehrer zugiebt, aber als traditionelle keiner besonderen Ableitung bedürftige Bestimmung (הלכתא גמירי ליה) betrachtet.[1]) Daher

[1]) Geiger hätte die mit diesem Targum zusammenhängende halachische Controverse über das Embryo mit unter die vielen Talmudstellen aufnehmen können, aus denen er — anknüpfend an seine Ausführungen in der Urschrift p. 436 zu Exod. 21, 22—23 — in der Zeitschrift Ozar Nechmad III, p. 12—14 und p. 126 bis 127 den Nachweis zu führen versucht, dass hinsichtlich des Embryo ein Prinzipienstreit stattgefunden habe, Manche es als Etwas für sich selbstständig Bestehendes (עובר לאו ירך אמו), Manche es als integrirenden Bestandtheil der Mutter (עובר ירך אמו) angesehen hätten. Dieses scheint richtig zu sein und liefert uns den Schlüssel für manche Talmudstellen; aber es ist übertrieben, wenn G. auch diesen Streit aus einer Verschiedenartigkeit der älteren und der jüngeren Schriftauslegung herleitet, erstere Ansicht, der auch unser Targum huldigt, der älteren Richtung (z. B. R. Ismael), letztere der jüngeren zuschreibt. Es ist wahr, dass man in den Worten Sanhedrin 57b אף (בן נח חייב) משום ר' ישמעאל אמרו על העוברין die Selbstständigkeit des Embryo (לאו ירך אמו) ausgesprochen finden kann; aber unmöglich kann אף על העוברין bedeuten, dass der Noachide bei der Tödtung jeder Art von עובר strafbar sei, jeder Andere aber zwar auch bei einem עובר, aber nicht bei jedem, sondern nur bei dem ausgetragenen, vielmehr ist der Sinn des Ausspruches offenbar nur der: „jeder andere nur bei schon Geborenen, der Neachide aber auch beim Embryo,“ also selbst R. Ismael nicht wie die Septuaginda und die Karäer, sondern in voller Uebereinstimmung mit der im Talmud gegebe-Deutung. Seine gezwungene Erklärung hat G. auch in Widerspruch mit sich selbst gebracht; im Ozar Nechmad. p. 13 sagt er ובאינו של קימא פטרתו התורה על צד החסד ... אבל בבן נח אין אנו מטים כלפי חסד, also auch ein nicht ausgetragenes Kind ist von strengem Rechtsstandpunkte ein selbstständiges Wesen, nur auf dem Wege der Gnade ist die Strafe erlassen, und p. 127 ist er genöthigt, einschränkend zu bemerken הניחו' הרין

die Uebertragung: וכל מאן דמקרב על אנפי ברא ולא במיתא דבכרים׳ה דאמא בקטיל סייפא או בסייפא דקטיל ביה או בשכיבא שלימא ואפילו בגרמיה כשערתא או בגרמא דאינשא חיא דפריש מיניה או בקבורתא וגוללא ודופקא יהי מסאב שבעא יומין. Hier entspricht das במיתא דבכרים׳ה דאמיה dem להוציא עובר במעי אשה des R. Ismael und das וגוללא ודופקא ist nicht, wie es nach der Affassung R. Akibas hätte geschehen müssen, an eben diese Stelle, sondern im Sinne des anderen ihre Unreinheit als nicht an eine Schriftvers angelehnte traditionelle Bestimmung ansehenden Lehrers an den Schluss angefügt. Wäre nun aber für den Jon. die praktische Norm entscheidend gewesen, so hätte er in seiner Paraphrase der Auslegung R. Akibas folgen müssen, Denn es ist nicht blos feststehender Grundsatz: הלכה כר״ע מחבריו „die Halacha richtet sich nach R. Akiba bei Meinungsverschiedenheiten zwischen ihm und seinen Collegen,“ sondern es wird auch in der Mischna Chullin 71a ohne Anführung der Gegenansicht das עובר במעי אשה für verunreinigend erklärt und dazu in der Gemara bemerkt, dass selbst R. Ismael nur in der Theorie diesem widerspreche, in der Praxis aber ihm beipflichte, das Embryo sei zwar nach der Schrift (מן התורה) rein, aber von den Rabbinen (מדרבנן) ihm gleichwohl zur Verschärfung der Charakter der Unreinheit beigelegt.[1]) Man wird übrigens in dem angeführten

---

הניחו הדין על מתכונת ההלכה הקדומה האומרת השלם בצורתו אם גם עודנו במעי אמו כנפש חיה בפני עצמה דנינן ליה, also nur, wenn es schon ganz ausgebildet ist, ein Widerspruch, der schon auf ein und derselben Seite in's Auge fallen würde, wenn nicht G. beim Citiren der Mischna Chulin IV. 5 einige Worte ausgelassen und durch Punkte ersetzt hätte. Aber auch nach Geigers Hypothese würde höchstens Jon. an unserer Stelle der älteren, in Exod. aber der jüngeren Halacha folgen.

[1]) Auch R. Akiba giebt die Unreinheit des Blutes zu, nur hat er, was R. Ismael unserem Verse entnommen, einem anderen, (Lev. 21, 11 לנפשות מת) entlehnt. In praktischer Hinsicht besteht zwischen ihnen weiter kein Unterschied, als dass nach R. Ism. und רביעית הדם ממת אחד, hingegen nach R. Akiba selbst משני

V. 16 bemerken, dass Jon. auch bei ובחלל חרב an das bekannte חרב הרי הוא כחלל, bei בעצם an das עצם כשעורה und bei dem zu diesem Worte noch gehörenden אדם

מתים unrein macht. Diese beiden Ansichten finden sich in אהלות פרק ב משנה ב׳ einander gegenübergestellt und zwar letztere mit dem Namen R. Akibas versehen, erstere aber ohne Bezeichnung ihres Urhebers als סתם מתניתין, was ihr den Rang einer bindenden Norm verliehen hat רביעית הדם ממת אחד ר״ע אומר מב׳ מתים (siehe Maim. טומאת המת פ״ד ה״א ה׳). Es liegt nur die Annahme nahe, dass der Ungenannte eben R. Ismael sei; alsdann hätte sich die Mischna für diesen gegen R. Akiba entschieden, und unsere obige Behauptung, Jon. wäre im Widerspruche mit der Norm. wäre dadurch, da ja beide halachische Ausführungen im Zusammenhange zu einander stehen, widerlegt. Allein diese Annahme ist unbegründet. Der Ungenannte ist mit R. Ismael nicht identisch, sondern ein Dritter, der zwar sachlich mit diesem übereinstimmt, hinsichtlich der Interpretation aber ganz den Standpunkt R. Akibas einnimmt. Denn er leitet nicht wie R. Ism., aus den Worten נפש אדם, sondern wie R. Akiba aus לכל נפשות מת die Unreinheit des Blutes ab; nur will er letzterem nicht zugeben, dass diese schon bei רביעית הדם מב׳ מתים eintrete (s. Sanhedrin 4a und Ascheri zu אהלות פ״ב מ״ב), sondern darin stimmt er wieder mit R. Ism. überein, dass dieses erst bei רביעית הדם ממת אחד der Fall sei. Es ist dieses also eine mittlere Ansicht und wenn sich die Mischna für diese entschieden hat, so ist dieses noch kein Beweis, dass auch sie die Auslegung des R. Ismael in Bezug auf unseren Abschnitt — und darum handelt es sich ja hier allein und von רביעית הדם ממת אחד oder מב׳ מתים ist ja bei Jon. gar keine Rede — gegenüber der des Akiba vertreten will. Nach Tossafoth zu Sanhedrin 4a ד״ה ורבנן נפשת und Chulin 72 ד״ה שתי נפשות freilich müsste man trotz seiner Berufung auf einen anderen Vers den Unbekannten doch mit R. Ismael identificiren, da dieser Commentar voraussetzt, dass auch ihm das לכל נפשת מת neben הנוגע במת zur Ableitung der Unreinheit des Blutes gedient habe, aber, rein wissenschaftlich betrachtet, zwingt nichts zu dieser Auffassung und die daselbst aufgeworfene und nicht beantwortete Frage, wozu denn dieser Lehrer zwei Verse zur Feststellung seines Lehrsatzes brauche, erledigt sich für uns dahin, dass er eben in der That nicht zwei Verse, sondern nur den einen כל הנוגע במת für denselben herangezogen habe, zumal seine Theorie דברה תורה כלשון בני אדם bei ihm das Bedürfniss zu Deutungen erheblich abgeschwächt haben muss.

an das עצם מן החי der Halacha gedacht habe. Dieses ist eine kleine Abweichung von dem Talmud, der (Nasir 53b. vgl. auch Sifre z. St.) den ganzen Begriff עצם אדם in V. 16 auf עצם מן החי, hingegen das blosse עצם in V. 18 auf עצם כשעורה bezieht; doch ist die Differenz lediglich formeller Natur und darf deshalb kein Befremden erregen. Auffallen muss es jedoch, dass J. in V. 18 עצם für עצם מן החי ansieht, während es nach seiner Uebertragung von V. 16 consequenter Weise mit עצם כשעורה oder in Bezugnahme auf das Ganze mit beiden Begriffen zugleich hätte wiedergegeben werden sollen.[1])

4. Deut. 21, 22 וכי יהי׳ באיש חטא משפט מות והומת ותלית אותו על העץ A und B. R. Elieser (Mischna Sanhedrin 45b) bezieht dieses auf die „gesteinigten" Verbrecher; die חכמים nur auf Gotteslästerer und Götzendiener. Obwohl auch die erstere Ansicht den Wortlaut der Schrift einschränkt, so umfasst sie doch immerhin eine ganze Kategorie und entspricht dem allgemeinen Charakter der pentateuchischen Bestimmung mehr als die letztere Auffassung, welche ganz spezielle Fälle im Auge hat. Daher Jon. wie R. Elieser. Wer aber in der Uebereinstimmung mit diesem Lehrer eine Spur einer älteren halachischen Richtung erblicken sollte, der beachte, dass andererseits Jon., den Ausdruck באיש buchstäblich nehmend, die gedachte Strafe im

---

[1]) Sifre zu V. 11 ist in vollem Widerspruch zu Chulin 72a, denn dort lesen wir: כל הנוגע בנפש אדם להוציא את דמו דברי ר׳ ישמעאל, ר׳ עקיב׳ אומר לכל נפש אדם להביא את דמו Hiernach würde sich Jon. in V 11 dem R. Akiba, in V. 16 dem R Ismael anschliessen, und so meint es in der That der פ״י II, der nur auf Sifre, nicht auch auf die Gemara eingegangen zu sein scheint. Eine solche Inconsequenz jedoch bei eng Zussmmenhängendem wäre völlig unverständlich und es kann deshalb kein Zweifel sein, dass Sifre corrumpirt ist. ק״ה citirt zwar die Gemara, begeht aber gleichfalls den Irrthum, in V. 11 die Ansicht R. Akibas ausgedrückt zu finden, wahrscheinlich weil er trotz V. 16 da לולדא בר ירחין auf עובר במעי אמו bezieht.

Gegensatze zu R. Elieser und in Einklang mit dem חכמים derselben Mischna nur für Männer festgesetzt haben will: וארום אין יהי בגבר חובת דין קטול ויתחייב אטלות אבנין ובתר כדין יצלבון

5. Deut. 22, 17 A. לא מצאתי לבתך בתולים ואלה בתולי בתי ופרשו השמלה לפני זקני העיר. Nach R. Elieser b. Jacob (Sifre z. St. u. Ketuboth 46a) ist dieser Vers ganz wörtlich zu verstehen; R. Ismael aber wie R. Akiba geben ihm eine Art von metaphorischer Bedeutung (וזה אחד מן הדברים שהיה ר׳ ישמעאל דורש מן התורה כמשל), so dass der Ehemann durch Zeugen die unkeusche Führung der Frau beweist, der Vater hingegen gleichfalls durch Zeugen die Unwahrheit dieser Anklage erhärtet. In praktischer Hinsicht hat diese Controverse die Bedeutung, dass nach ersterer Ansicht die Gesetzbestimmung nur כשבעל nach letzterer auch כשלא בעל zur Geltung kommt. Maimonides (ה׳ נערה פ׳ג ה׳ ו) und nach ihm Tur Eben Haeser C. 177 bringen den Grundsatz משנת ר׳ אליעזר בן יעקב קב ונקי in so weit zu Ehren, als sie nach Ketuboth 46b das Ganze nur für den Fall כשבעל annehmen, im Uebrigen aber geben auch sie der metaphorischen Auffassung der übrigen Lehrer den Vorzug und erwähnen nicht, dass das Gewand wirklich, wie jener meint, ausgebreitet werden müsse.[1]) Jon. aber schliesst sich gan und gar der

[1]) Dieses ist allerdings ein Widerspruch, welcher höchstens durch die Ansicht Nachmanis in seinem Pentateuch-Commentar z. St. gelöst werden kann, dass nämlich selbst R El. b. J. trotz der buchstäblichen Auffassung auch die beiderseitigen Zeugenbeweise nicht für überflüssig hält. Ist dieses richtig, so wäre freilich die הלכה in Einklang mit R. Elieser b. J. und dieses Beispiel unter diejenigen zu setzen, bei welchen sich Jon. in Uebereinstimmung mit der Norm befindet. Bemerken wollen wir nur noch, dass ק״ה den Nachweis versucht, Onk. folge dem ר״א׳ב׳י׳, Jon aber den חכמים, doch ist ihm derselbe nicht geglückt. Onkelos übersetzt wörtlich, ist sich der Halacha gar nicht bewusst und kommt deshalb hier nicht in Betracht Bei Jon. aber bedeutet סהידון

den einfachen Wortsinn betonenden Ansicht R. Eliesers an: לא אשכחת לברתך סהידון ואלין סהדוי ברתי ויפרסון שושיפא קדם חכימי קרתא.

6. Deut. 24, 17 ולא תחבול בגד אלמנה. Mischna B. Mez. 115a אלמנה בין עניה בין עשירה אין ממשכנין אותה וכ׳, Gemara dasselbe mit dem Zusatz דברי ר׳י, ר״ש אומר עשירה ממשכנין אותה, עניה אין ממשכנין אותה שאתה חייב להחזיר לה, Jon. ולא ימשכן חד מנכון כסו דארמלתא דלא יקומון שבבין בישין ויפקון עלא טיב ביש כד תהדרון משכונה לה. Jon. sagt allerdings nur ganz allgemein ארמלתא; allein da er das Motiv des R. Simon hat, so ist es klar, dass er sich hier gegen die praktische Norm (ChoschenMischpat C. 97 § 14) für die letzteren dem natürlichen Verstande mehr zusagende entschieden hat. Auch Sifre bringt die Controverse.[1])

---

nicht menschliche Zeugen," sondern „Zeugenschaft, Belege für die Jungfernschaft"; dieses beweist V. 14, wo der Bräutigam sich beschwert (ולא מצאתי לה בתולים) ולא אשכחית לה סהידון — der Mangel an Zengen der Reinheit kann doch wahrlich diesem keinen Grund zur Anklage geben, sondern höchstens das Vorhandensein von Zeugen der Unreinheit! — Und demgemäss heisst auch die Uebersetzung von V. 15 ויפקון ית והוציאו את בתולי הנערה שושיפא בהדי סהידון דעולימתא offenbar doch nur „sie sollen herausbringen das Gewand mit den Belegen der Jungfernschaft."

[1]) Vgl. oben p. 45; Geiger a. a. O. p 473 stellt das Ganze auf den Kopf. — Man könnte hierher noch rechnen die Stelle Lev 15, 18: ואשה אשר ישכב איש אותה שכבת זרע, welche Jon. übersetzt ואתתא תניתא די ישמש גבר עמה שכבת זרע — wenn man nämlich mit פ״י II, dem auch Seligsohn und Traub folgt, das Wort תניתא in dem Sinne „zum zweiten Male" nimmt. Dann hätte das Targum die an dieseu Vers geknüpfte Bemerkung des R. Juda im Auge gehabt, welcher das אותה deutet פרט לכלה im Gegensatze zu den חכמים, welche die Erläuterung geben פרט שלא כדרכה (Jebamoth 34b.) und wir hätten auch hier ein Beispiel, in dem eine zur Norm gewordene (Maim. הׄ אבות הטומאה פ״ה הׄ ט״י) weit hergeholte Ansicht zu Gunsten einer einfachen und näher liegenden verworfen wird. Allein zunächst muss man sich fragen, was für eine Veranlassung denn eigentlich Jon. hier zur Heranziehung einer Halacha gehabt habe. Ueberflüssig kann

Zweite Regel: Jon. richtet sich nach der halachischen Ansicht, durch welshe der Wortlaut zu einer höheren über die gewöhnliche Verkehrssprache hinausgehenden Geltung gelangt.

Jon. in Uebereinstimmung mit der praktischen Norm.

1. Lev. 17, 13 B. ואיש איש וכ׳ אשר יצוד ציד חיה או עוף אשר יאכל ושפך את דמו וכסהו בעפר. — Mischna Chulin 85a (s. Sifra z. St.): השוחט ונמצא טרפה ר׳ מאיר מחייב וחכמים (ר׳ שמעון) פוטרים; Jon. übersetzt ויישוד ית אדמא בניכסתא ואין לא מתקלקלא נכסתיה יכסיניה בעפרא, also wie die חכמים, — aber nicht deshalb, weil die religiöse Praxis sich nach diesen richtet. Der Grund liegt vielmehr darin, dass er den Ausdruck אשר יאכל, in welchem der schlichte Leser nichts Besonderes sucht und weder die eine noch die andere Ansicht angedeutet findet, in ganz buchstäblichem Sinne nimmt, also „wenn es gegessen werden wird, d. h. wenn es sich nicht hin-

---

dem gewöhnlichen Leser אותה sicherlich nicht erscheinen; sollte aber Jon. das ואשה für zu allgemein gehalten haben und ihm deshalb das Bedürfniss erwachsen sein, es näher zu präcisiren, so hätte dieses höchstens nach dem Lebensalter, wie in Num. 30, 4, geschehen können, wozu auch hier Sifra ihm Anlass bietet. Man musste also zum Mindesten in dieser Targumstelle eine und zwar eine ganz vereinzelt dastehende Ausnahme erblicken, was schon allein sie uns verdächtig macht. Nun kommt aber noch hinzu, dass ואתתא תניתא nicht heisst „eine Frau zum zweiten Male,“ sondern „eine zweite Frau,“ was natürlich keinen Sinn giebt. Ersteres müsste ausgedrückt werden durch תנינית und seinen Platz innerhalb des folgenden Relativsatzes haben. Wir zweifeln deshalb nicht, dass hier eine Corruptel vorliegt. Ein Schreiber hat nämlich, da sonst in diesem ganzen Stücke אשה regelmässig nicht mit אתתא, sondern mit אנתתא oder איתתא übersetzt ist, über die drei Buchstaben תתא des hier ausnahmsweise angewandten Wortes אתתא die Buchstaben ינתתא geschrieben, nur damit anzudeuten, dass sie mit dem Anfangs א zusammengelesen werden sollen; ein Späterer hat das nicht verstanden, die fünf Buchstaben für ein selbstständiges Wort gehalten und, da ein Wort ינתתא nicht existirt, daraus durch Umstellung ein תניתא gemacht.

terher als נבלה oder טרפה herausstellt, — nur dann soll das Blut mit Erde bedeckt werden, sonst nicht.“[1])

2. Höchst lehrreich ist das folgende Beispiel, weil es darthut, dass J., wenn das erste mit dem zweiten Prinzip in Collision kommt, sich nach letzterem richtet. Lev. 19, 20 B. ואיש כי ישכב את אשה שכבת זרע והיא שפחה נחרפת לאש והפדה לא נפדתה או חפשה לא נתן לה בקרת תהיה לא ימתו כי לא חפשה. Hieran knüpft sich die Controverse (Kerithoth 11 vgl. Sifra z. St). ת״ר והפדה יכול כולה ת״ל לא נפדתה יכול לא נפדתה ת״ל והפדה הא כיצד פדויה ואינה פדויה חציה שפחה וחציה בת חורין ומאורסת לעבד עברי דברי ר״ע ׳ר׳ ישמעאל אומר בשפחה כנענית הכתוב מדבר ומאורסת לעבד עברי אם כן מה ת״ל והפדה לא נפדתה דברה תורה כלשון בני אדם

Die Ansicht R. Ismaels entspricht ganz dem natürlichen Schriftsinne, wie sie auch der nüchterne Commentator Raschbam adoptirt hat; die des R. Akiba ist so gekünstelt wie möglich und gründet sich auf die ganz sprachwidrige Uebertragung des Ausdrucks והפדה לא נפדתה mit „sie ist ausgelöst und nicht ausgelöst, halb schon frei, halb noch Sklavin.“ Trotzdem hält sich Jon. an den Letzteren und übersetzt והיא אמתא וחרתא מתארסא לגבר חרי ומתפרקא כולה עד כדון לא אתפריקאת בכספא או שטר שחרורה לא אתיהיב לה „Magd und frei zugleich, — ausgelöst aber noch nicht durch Geld oder durch Ueberreichung der Urkunde für frei erklärt.“ Da J. sonst in der möglichst einfachsten Weise paraphrasirt, so darf man wohl nach der Ursache seines Verhaltens an dieser Stelle fragen. Ist er deshalb dem R. Akiba gefolgt, weil die praktische Norm, wie dieser, — siehe Maimon. אסורי ביאה פ׳ג ה׳ יג — entschieden hat? Dieses kann nicht der Fall sein; wir haben ja eben gesehen, dass er in Num. C. 19 sich nach R. Ismael richtet, trotzdem auch dort die Meinung R. Akibas gesiegt. Vielmehr ist die Ursache darin zu suchen, dass er der

[1]) Hier hat auch פ״י II das Richtige getroffen, während ק״ה gar keinen Grund angiebt.

von R. Ismael auch hier betonten Auffassung, die Thora habe sich der gewöhnlichen menschlichen Sprechweise bedient, nicht beitritt, sondern in והפדה לא נפדתה eine Häufung erblickt, die nur von R. Akiba berücksichtigt wird und deshalb auch nur nach seiner jedem einzelnen Worte Rechnung tragenden Erklärungsweise übertragen werden könne. — Es sei noch darauf hingewiesen, dass hierbei der im Talmud angegebene Unterschied in der Bestrafung der Magd und ihres Verführers auch von Jon. nachdrücklich hervorgehoben wird: V. 20 וייתי גבר דשמש עמה V. 21, למלקי היא מחיבא ולא הוא בזמן שהאשה לוקה האיש מביא קרבן nach Kerithoth 11a ולא היא.

3. Lev. 21,3 B. ולאחותו הבתולה הקרובה אליו אשר לא היתה לאיש לה יטמא. Hierzu bemerkt der Talmud Jeb. 60a: ת"ר אחותו ארוסה ר' מאיר ור' יהוד' אומרים מיטמא לה ר' יוסי ור' שמעון אומרים אין מיטמא לה ... מ"ט דר"מ ור"י? דדרשי הכי, ולאחותו הבתולה פרט לאנוסה ומפותה, יבול שאני מוציא אף מוכת עץ ת"ל אשר לא היתה לאיש יצתה וו שאין הויתה על ידי איש, הקרובה לרבות הארוסה, אליו לרבות את הבוגרת -- ור"י ור"ש מ"ט ?דדרשי הכי, לאחותו הבתולה פרט לאנוסה ומפותה ומוכת עץ, אשר לא היתה לאיש פרט לארוסה, הקרובה לרבות ארוסה שנתגרשה, אליו לרבות את הבוגרת. Jon. kann von seinem Standpunkte aus nicht בתולה und אליו, sondern nur die beiden Satztheile אליו הקרובה und אשר לא היתה לאיש als überflüssig ansehen; מוכת עץ und ארוסה שנתגרשה scheiden von selbst als selten vorkommend und weit abgelegen aus. Da nun aber nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche ein Mädchen den Namen Jungfrau bis zum Momente der נישואין führt, so sind die genannten Worte nur dann genügend erklärt, wenn Jon. im Einklange mit der zweiten Ansicht den Satz folgendermassen interpretirt: „An seiner Schwester verunreinige er sich dann, wenn sie eine solche Jungfrau ist, die ihm noch ganz nahe steht, d. h. durch Verlobung ihm noch nicht fremder geworden ist, und ferner, wenn sie eine solche Jungfrau ist, die noch

nicht unerlaubten Verkehr mit einem Manne gepflogen, also, was er freilich nicht ausdrücklich sagt, ולאחתיה בתולתא דקריבא ליה אנוסה oder מפותה gewesen ist," ולא מארסא ועד כדון לא הות מבעלא לגבר לה יסתאב. Im Sinne der ersten halachischen Meinung hätte er dem Satze die Fassung geben müssen: „an seiner Schwester, der Jungfrau, wenn sie ihm auch nur noch etwas, einigermassen nahe, d. h. selbst schon ארוסה geworden ist." allein, da, wie gesagt, nach dem Sprachgebrauche die Frau erst mit der Verheirathung aufhört, Jungfrau genannt zu werden, so wäre dieses schon aus dem blossen Worte בתולה ersichtlich und הקרובה אליו ein vollständig müssiger und unmotivirter Zusatz. Jon. hat sich demnach den R. Jose und dem R. Simon nicht deshalb angeschlossen, weil nach ihnen die praktische Norm (s. Jore Deah C. 373 § 4) festgestellt worden ist, sondern weil durch sie die Worte der Schrift gleichsam zu ihrem Vollwerthe gelangen. Und das ist um so beachtenswerther, als Sifra z. St. die erste praktisch nicht gültige Ansicht ohne Nennung ihrer Urheber anführt, woher es wohl auch kommen mag, dass auch Raschi eben diese ganz allein in seinen Pentateuch-Commentar aufgenommen hat.

4. Lev. 21, 13 B. והוא אשה בבתוליה יקח. Sifra z. St. פרט לבוגרת שכלו בתוליה, ר' אליעזר ור' שמעון מכשירין בבוגרת (vgl. auch Mischna Jebamoth 59a), Jon. והוא אתתא דאית ביה בתולתא יסב, also nur eine נערה darf er heirathen, nicht eine בוגרת (Onk. dagegen einfach בבתולהא). Jon. trifft hier mit der Norm (Maim. איסורי ביאה י"ז י"ג) nur deshalb zusammen, weil die Schrift nicht einfach בתולה sagt, für welche nach unserer obigen Ausführung erst die Hochzeit die Grenzscheide bildet, sondern dafür den Ausdruck בבתוליה wählt, der deshalb nach seiner Ansicht buchstäblich zu nehmen sei „im Besitze der בתולים". Vgl. Jeb. 59a ר'מ סבר בתולה אפילו מקצת בתולים משמע, בתוליה עד דאיכא כל בתולים.

5. Lev. 24, 15—16 B. איש איש כי יקלל אל׳ ונשא חטאו ונוקב שם ד׳ מות ימות רגום ירגמו בו כל העדה. In diesen beiden Versen liegt offenbar eine Wiederholung vor und zur Deutung des Ueberflüssigen bietet einen Anhalt die Wahl des Wortes נקב im zweiten Verse, welches ursprünglich „deutlich nennen“ heisst. Jon. nimmt es deshalb buchstäblich und gelangt so zur Uebersetzung: גבר טלי או גבר סיב דירגו ויחרף שום כנוי אל׳ ויקבל חוביה ברם דמפרש ומחרף שמא דד׳ אתקטלא יתקטל, „wer Gott blos bei seinem Beinamen lästert, der hat nur eine Sünde zu büssen, aber wer den wirklichen Namen Gottes im Fluchen ausspricht, der soll dafür die Todesstrafe erleiden“. So kommt er zu der Auffassung der חכמים in Mischna und Boraitha Sanhedrin 56b, von denen die letztere auch im Sifre vorkommt und lautet: על שם המיוחד במיתה ועל שאר כל הכינוים באזהרה, wie dieses auch die Norm festgestellt hat. Die Auffassung des R. Meir, welcher zwar auch die Häufung anerkennt, aber aus ihr grade entnehmen will, dass die Lästerung der Beinamen ebenso wie die des wirklichen Gottesnamens den Tod nach sich ziehe, lässt sich mit dem buchstäblichen Sinne nicht in den Einklang briugen.

6. Deut. 21, 2 A. ויצאו זקניך ושופטיך. Sifre z. St. und Sota 44b. שלשה מב"ד הגדול שבירושלים היו יוצאין ר׳ יהוד׳ אומר חמשה שנ׳ זקנין שתים ושופטיך שתים ואין ב"ד שקול ויפקון מבי דינא רבא מוסיפים עליהם עוד אחד תרין מן חכימיך ותלת מן דינך schliesst sich also der letzteren Ansicht an, aber sicherlich nicht, wie schon die eigenthümliche Zerlegung der Fünfzahl in „zwei von deinen Weisen und drei von deinen Richtern“ zeigt, weil so die Norm entschieden, (Maimon. ה׳ רוצרח פ׳ט ה"א), welche noch dazu sehr anfechtbar ist (vgl. כסף משנה z. St.). Vielmehr hat ihm, ebenso wie dem R. Juda, dazu nur die wörtliche Fassung des Ausdruckes זקניך ושופטיך veranlasst: „deine Aeltesten, also mindestens zwei, und deine Richter, also mindestens, da ein Gerichtsper-

sonal aus nicht weniger als drei Personen bestehen darf, noch drei"; grade so wie er Lev. 4, 15 וסמכו זקני העדה mit ויסמכון תריסר סבי כנשתא דמתמנין אמרכלין על תריסר שבטיא wiedergegeben hat, weil an jener Stelle von einer Versündigung der ganzen Gemeinde, also von zwölf zu vertretenden Stämmen die Rede ist, trotzdem dort ganz dieselbe Controverse wie hier stattfindet und die Zwölfzahl auch nicht einen einzigen Vertreter unter den Gesetzlehrern findet.[1])

7. Deut. 25, 10 A. ונקרא שמו בישראל. Mischa Sota 106b und Sifre z. St. ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל מצוה בדיינין ולא מצוה בתלמידים, ר' יהוד' אומר מצוה על כל העומדים שם לאמר חלוץ הנעל. Jon. richtet sich nach der letzteren Ansicht, für welche auch die Praxis (Maimon. ה' יבום פ"ד ה"ת) sich entschieden hat, weil es nicht heisst ויקראו „sie, die Richter sollen rufen", sondern ונקרא „es soll gerufen werden," d. h. allgemein, von allen Anwesenden. —

Jon. gegen die praktische Norm.

1. Lev. 21, 9 B. ובת איש כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת באש תשרף. Nach einer Ansicht (Synhedrin 50b מרגלאי בפומיה דר' יוחנן ארוסה בת כהן שזינתה בסקילה) handelt dieser Vers nur von einer Verheiratheten, nach R. Ismael (Synh. 51 b. בנערה והיא ארוסה הכתוב מדבר) nur von einer Verlobten, nach R. Akiba (ib. 51b. אחת ארוסה ואחת נשואה יצאת לשרפה) sowohl von einer Verlobten wie von einer Verheiratheten. Eine Uebereinstimmung herrscht nur nach der negativen Seite hin, insofern nach Aller Meinung in der Schriftstelle nicht von einer noch ganz Freien die Rede ist. Am einleuchtendsten wird die Auffassung des R. Ismael motivirt: הכל היו בכלל הנואף והנואפת הוציא הכתוב בת ישראל לסקילה ובת כהן לשרפה, מה כשהוציא הכתוב בת ישראל לסקילה ארוסה ולא נשואה אף כשהוציא הכתוב בת כהן לשרפה ארוסה ולא נשואה „wie eine בת ישראל als נשואה die gelindere, als ארוסה nach dem deutlichen Ausdrucke der Schrift die här-

[1]) Vgl. oben p. 47.

tere Todesstrafe erleidet, so könne auch nur die für den בת כהן bestimmte härtere Strafe für eine ארוסה festgesetzt sein". Diese Meinung hat ferner auch das für sich, dass man, um auf sie geführt zu werden, nur auf die Worte את אביה היא מחללת einen grösseren Nachdruck zu legen braucht: wenn eine Priestertochter der Buhlerei sich ergiebt, in einer Weise, dass sie dadurch ihr Vaterhaus entweiht, d. h. solange sie noch in diesem, also nur verlobt ist, „dann soll sie verbrannt werden." Deshalb übersetzt J. nach R. Ismael ובת גבר כהין מארסא und עד דהא עם בית אבוה, „solange sie im Vaterhause ist," obwohl Maimon. (ה' אסורי ביאה פ"ג ה"ג) die Praxis nach der zuerst genannten Ansicht, dass nur die נשואה die Strafe durch Verbrennung erleide, feststellt. Sifra z. St. hat nur eine Auslegung ohne Nennung ihres Urhebers angeführt und zwar die auch hier nicht von Jon. acceptirte des R. Akiba, welche auch in R. Simon (Synh. 50b.) einen Vertreter findet.

2. Num. 29, 31 B. ונסכיה. Mit dieser Pluralform schliesst die Beschreibung der am sechsten Tage des Laubhüttenfestes darzubringenden Opfer, während bei allen übrigen Tagen der Singular ונסכה oder das zwar auch pluralische aber leicht erklärliche ונסכיהם (siehe Raschi z. Taanith 2b) gelesen wird. Jon. denkt deshalb noch an eine zweite Libation und zwar an die während dieses Festes stattgefundene Libation von Wasser (ניסוך המים) und fügt erst hier hinzu: וצלוחיתא דמיא הוו מנסכין ביומא דחגא דמטוליא דוכרן טב לרביעא דמטרא, als ob dieser Brauch vom sechsten Tage an eingetreten wäre. Nun bestimmen zwei Lehrer aus den pentateuchischen Andeutungen über die Libation den Zeitpunkt, von welchen an die Erwähnung des Regens (הזכרת גשמים) in Gebete stattfinden müsse und es entspinnt sich über Letzteres in der Boraitha Taanith 2b zwischen ihnen die Controverse: ר' יהוד' בן בתירה אומר בשני בחג הוא מזכיר, ה' עקיבא אומר בששי בחג החג הוא מזכיר. Nach R. Juda b. Bethera wird

die Formel für den Regen am zweiten eingeschaltet, weil nach ihm die Libation von Wasser am zweiten beginnt, nach R. Akiba geschieht jenes am sechsten Tage, weil auch dieses erst am sechsten Tage vorzunehmen sei. Seine Ansicht aber über den Tag des ניסוך המים selbst begründet Ersterer auf sehr gesuchte Weise: נאמר בשני ונסכיהם, ונאמר בששי ונסכיה ונאמר בשביעי כמשפטם, הרי מ' י' מ' הרי כאן מים מכאן רמז לניסוך המים מן התורה, ומאי שנא בשני דנקט דכי רמיזי הוא בקרא בשני הוא דרמיזי. R. Akiba wird zu seiner Meinung durch die einfache wörtliche Uebersetzung des ונסכיה, welche auch das Targum anwendet, geführt: בשני ניסוכין הכתוב מדבר אחד ניסוך המים ואחד ניסוך היין und darin liegt die Erklärung, weshalb Jon. mit ihm übereinstimmt. Die ganze Tragweite dieser Auffassung aber wird man erst ermessen, wenn wir hinzufügen, dass dadurch Jon. nicht nur gegen eine ausdrückliche allgemein recipirte Mischna (Succa 42a ניסוך המים כל שבעה, s. Maim. ה' תמידין פ"י ה"ו) verstösst, die sich weder mit der Meinung des R. Akiba noch mit der des R. Juda in Einklang bringen lässt, (s. Raschi zu Taanith 3a ד"ה אלא ר' יהוש'), — sondern dass sogar die Ansichten beider Lehrer in die Mischna (Anfang Taanith) keine Aufnahme neben denen des R. Elieser und des R. Josua gefunden, welche übrigens die Erwähnung der Regenformel mit der Libation nicht in Zusammenhang bringen, also nicht einmal in den frühesten Zeiten sich haben Geltung verschaffen können. — Sifre gedenkt der Auslegung R. Akibas mit keiner Silbe. —

3. Deut. 22, 26 B. אין לנערה חטא מות. Das überflüssige מות wird durch die halachische Erklärung nicht verständlich, sondern im Gegentheil, noch schwieriger, indem nach jener die Genothzüchtigte (אנוסה) nicht nur vom Tode, sondern auch von jeder anderen Strafe frei ist (siehe Sifre z. St. מנין אף לקרבן ... מנין אף למכות וכ'). Jon. übersetzt deshalb „es ist keine Sünde die mit dem

Tode, wohl aber eine solche, die durch etwas Anderes, nämlich durch Scheidung gebüsst werden muss: לית לעולמתא דין קטול אלהן גברא יפטרינה מיניה בגטא. Damit aber hat er eine an diesen Vers gar nicht anknüpfende, noch dazu zwischen Amoräern stattfindende Controverse berührt (Kethuboth 51b. אמר אבוה דשמואל אשת ישראל שנאנסה אסורה לבעלה ... ופליגא אדרבא) und sich für die Meinung des Vaters von Samuel entschieden, obwohl die des Raba (Maim. ה' אישות פ' כ"ד ה' י"ט) zur Norm erhoben ist.[1])

---

[1]) Vgl. Chajes a. a. O. p 9: וכבר התעורדו כזה הרב פני יהושוע והרב הפלאה (כתובות נ' ע"ב) וכ' והנה הגאונים רצו לתרץ דהתרגום איש איש ... לא ס"ל כאבוה דשמואל. – Die Stelle Lev. 18, 6 לא תקרבון לבואה עריתא בתשמשתא Jon. תקרבו לגלות ערוה ובפר סומי עריא gehört ebensowenig wie der oben p. 127 Anm. erwähnte Vers Lev. 15, 18 hierher, denn sie hat keineswegs wie man gemeint hat, mit Ula's (Aboda Sarah 17a) überaus rigoroser und von ihm selbst praktisch (ib.) nicht befolgter Ansicht (קריבה בעלמא אסור), im Gegensatze zu der des R. Pedath (לא אסרה תורה אלא קריבה של גילוי עריות בלבד), etwas zu schaffen. Dort handelt es sich lediglich um das gewöhnliche zwischen Verwandten übliche Küssen, während Jon. sagt בפרסומי עריא, welches eine wörtliche Uebertragung von לגלות ערוה ist und zwar nicht Blutschande selbst bedeutet, aber etwas wirklich Unzüchtiges, der Blutschande Nahestehendes bezeichnet. Auf dieses letztere allein zielt wohl auch hin die Bemerkung Sifra's z. St: § 14b ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה 'אין לי אלא שלא יגלה מנין שלא יקרב ת"ל לא תקרב אין לי אלא נדה בל תקרב בל תגלה, מנין לכל עריות בל תקרבו בל תגלו ת"ל לא תקרבו לגלות und ebenso die Ausführung von Maim. (הלכות אסורי ביאה פ' כ"א ה"א): כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקירוב בשר („er umarmt und küsst im Wege der Lüsternheit und geniesst in fleischlicher Annährung) הרי זה לוקה מן התורה שנ' לא תקרבו לגלות. Nur weil sie diese beiden Stellen nicht bloss auf unzüchtig, sondern auch auf die gewöhnliche harmlose Annäherung bezogen, hat מגיד משנה z. St. in ihnen einen Widerspruch mit der Meinung des R. Pedath entdeckt und diese als nicht normativ bezeichnet, und Nachmanides in seinen השגות על ספר המצוה להרמב"ם die Stelle des Sifra als eine blosse Anlehnung (אסמכתא) angesehen. Wie es sich aber verhalte — dass die Handlung

פרסומי עריא etwas sittlich Verwerfliches sei, darüber kann nur eine Stimme herrschen, — die Controverse zwischen Maim. und Nachm. dreht sich ja auch nur darum, ob hier die Strafe מלקות anzuwenden sei — und somit befindet sich unser Targum in voller Uebereinstimmung mit dem Talmud und jeder gesunden Anschauung. Wenn aber in Frankel's Monatsschrift 1870 p. 135, wo gleichfalls unsere Uebersetzung fälschlich zu der Bemerkung Ulas in Beziehung gebracht ist, aus derselben der Schluss gezogen wird: „Hier wird offenbar nicht nur תשמיש sondern auch jede Entblössung verborgener Theile unter חייבי כריתות gebracht," so ist dabei übersehen, dass bereits Sifra einer solchen auch bei ihm möglichen Folgerung die Spitze abgebrochen hat durch die Erklärung zu V. 29 ונכרתו הנפשות העושות (ib. § 150): העושות מה ת"ל לפי שנאמר לא תקרבו יכול יהו' חייבים כרת על הקריבה ת"ל העושות ולא הקריבות! — Jon. hat nichts weiter gethan, als die Häufung תקרבו לגלות erklärt, die ihm um so auffälliger war, als in allen späteren Versen mit Ausnahme von V. 19, nicht beide Ausdrücke zugleich neben einander gebraucht werden. Unter קרב versteht er, wie aus V. 14 hervorgeht, תשמיש; גלות ערוה übersetzt er, wo es allein steht, mit dem allgemeinen Ausdrucke תבוא עריתא, wo es aber mit קרב verbunden ist, überträgt es den ersten Begriff mit תשמיש und den zweiten, um nicht dasselbe in verschiedener Form zu sagen, wörtlich. Nur, wie bereits erwähnt, in V. 19 (ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה) hat er, indem er sich auf seine frühere Uebertragung verlässt, die Häufung gar nicht berücksichtigt und für לא תקרב ebenfalls לא תקרב gesetzt (לא תקרב לבואה עריתא); aber es ist bemerkenswerth, dass er nicht einmal in diesem einen Falle, wo wirklich die rigorose Ansicht Ula's Platz gegriffen, dieselbe andeutet. Denn der Ausdruck בזמן ריחוק סאובתא weist keinesweges, wie פ"י II meint, auf eine äussere Fernhaltung hin, sondern ist eben nur die im Onk. und Jon. auch anderswo, z. B. Lev. 15, 24—26 angewendete Uebersetzung von נדה. — Jon. hat sich auch nicht in diesem Abschnitte der Uebertretung der bekannten Vorschrift המכנה בעריות משתקין אותו schuldig gemacht, wie Geiger a. a. O p. 387 annimmt, denn wenn er auch den Ausdruck בזי „verachten" gebraucht, so hat er doch durch Zusätze wie לא תשמש, בתשמשתא dem Abschnitte eine Deutlichkeit gegeben, die gar weit von der metaphorischen und allegorischen Interpretationsart entfernt ist. — Es ist in der That merkwürdig, dass grade diejenigen halachischen Paraphrasen am meisten die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt haben, welche bei unserer Betrachtung gar keinen Widerspruch mit der talmudischen Auffassung enthalsen.

Dritte Regel: Jonathan hält sich an diejenige halachische Ansicht, welche einen gewissen Zusammenhang zwischen benachbarten Stellen herstellt.

Beispiele, bei denen kein eigentlicher Streit stattfindet.

1. Exod. 21, 28 A. (B?) ובעל השור נקי Mechilta z. St. ר׳ יהודה אומר נקי מידי שמים ׳׳׳ ,שמעון בן עזאי אומר נקי מחצי כפר ׳׳׳ ,ר׳ גמליאל אומר נקי מדמי עבד ׳׳׳ ר׳ ע אומר נקי מדמי ולדות. Siehe auch Baba Kama 41b folg., wo indessen die erste Ansicht nicht angegeben und eine Verschiedenheit in den Namensbenennungen der Autoren herrscht. Die ersten beiden Erklärungen entsprechen dem natürlichen Wortsinne: wenn ein Ochs zu wiederholten Malen tödtlich stösst, so verdient der Besitzer nach V. 29 und 30 zunächt die Todesstrafe durch Gott (מיתה בידי שמים) dann aber hat er ein volles Lösegeld zu zahlen, — geschieht dieses aber zum ersten Male, so ist er נקי, frei von jener Strafe und frei von Lösegeld. Die letzteren beiden Meinungen liegen nicht im einfachen Wortlaut, aber sie stellen einen innigeren Zusammenhang mit den vorangegangenen Geboten her und zwar die erstgenannte mit dem unmittelbar vorangehenden, (V. 26—27) der von Knecht und Magd spricht, und die zuletzt genannte mit dem zweitvorhergehenden, (V. 22—25) welches die ungeborne Liebesfrucht betrifft. J. hält sich zwar an die erste natürliche aber auch an die Erklärung, welche sich auf das unmittelbar Vorherstehende bezieht und übersetzt deshalb: ומריה דתורא יהי זכאו מדין קטול ואף מדמי עבדא ואמהא.

2. Lev. 19, 16 A. לא תעמד על דם רעיך. Sifra z. St. (vgl. Synhedrin 73a) ומנין שאם אתה יודע לו עדות שאין אתה רשאי לשתוק עליו ת״ל ולא תעמד וכו ,ומנין שאם ראית טובע בנהר או לסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו חייב אתה להצילו בנפשו ת״ל לא תעמד. Letztere Ansicht ist die natürliche: „Du sollst nicht stehen bleiben beim Blute, d. h. bei der Lebensgefahr des Anderen; doch hat J.

sich zu ersterer entschlossen und übertragen: לא תמנע וכו דחברך למסהדא עלוי בדינא, weil dadurch eine engere Verbindung mit den Schlussworten des vorangegangenen Verses בצדק תשפוט עמיתך geschaffen wird.

3. Lev. 10, 9 יין ושכר אל תשת s. oben (p. 88).

4. Deut. 11, 4 לא תעשון כן לי״ד אל׳ A, vorangeht V. 3 ונתצתם את מובחותם וכ ואבדתם את שמם. Sifre z. St (vgl. Maccoth 22a und Nachm. z. St.) מנין לנותץ אבן אחד מן ההיכל שהוא בל״ת שנ׳ ונתצתם ולא תעשו כן לד׳ אל׳ ר׳ ישמעאל אומר מנין למוחק אות אחת מן השם שהוא בל״ת שנ׳ ואבדתם את שמם וכ׳ ולא תעשו כן ליתיכון רשאין למחקא כתב שמא. Jon. דד׳ א׳; er schliesst sich also der letzteren Ansicht an, weil diese auf das unmittelbar vorhergehende ואבדתם את שמם sich bezieht.

5. Exod. 13, 10 ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה In Menachoth 36b bezieht R. Jose der Galiläer mit der Mechilta z. St. diese Vorschrift auf die im unmittelbar vorhergehenden Verse erwähnten Tefillin, R. Akiba aber auf das schon in den vorhergehenden Capiteln erwähnte Pessachfest; deshalb folgt Jonathan der ersteren Ansicht.[1])

Wirkliche Streitpunkte.

Norm nicht ganz entschieden.

1. Lev. 5, 10 ואת השני יעשה עולה כמשפט A. Nach der natürlichen Auffassung wäre dieses zu verstehn: „dass Zweite bringt er als עולת חובה של עוף nach der gewöhnlichen Art, also in der Weise dar, wie das עולת עוף של נדבה nach Lev. C. 1 dargebracht werden soll“ und so erklärt es auch Raschi. Trotzdem heisst es in Chulin 21a folg. und Sifra z. St.: ואת השני יעשה עולה כמשפט כמשפט חטאת בהמה״ ׳ ׳ ׳ ר׳ ישמעאל אומר כמשפט

---

[1]) Ohne Grund hat deshalb Geiger sowohl bei dieser (Urschrift p. 447) wie bei der vorhergehenden Stelle (p 478) die Jon. Uebereinstimmung mit R. Ismael und R Jose dem Galiläer betont und eine ältere halachische Richtung in ihnen nachzuweisen gesucht. Statt לאלין ירחין ist im letzteren Verse zu lesen לאלין יומין

חטאת העוף . . . ר"א ב"ש אומר כמשפט חטאת העוף. Alle Lehrer also beziehen das כמשפט nicht auf die ganz entfernte Pentateuchstelle zu Anfang des Buches, sondern auf Verse in demselben Capitel und zwar der Erstere auf V. 6, die Letzteren auf V. 8—9. Jon. hält sich an diejenigen der beiden Meinungen, welche das unmittelbar Vorangehende berücksichtigt und übersetzt וית עוף תנין יעבד עולתא הי כהלכת עופא דאתבחיר בשירויא לחטאתא ודלא כהלכת חטאתא דתורא ודאימר בר עיזי, also recht scharf כחטאת העוף ולא כחטאת בהמה! — Wer aber meinen sollte, dass er sich von dem natürlichen Wortsinne nur deshalb entferne, weil dieser von keinem talmudischen Autor vertreten wird, der wird durch die Parallelstelle Lev. 9, 16 widerlegt. Hier wird vom Talmud in den Worten ויקרב את העולה ויעשה כמשפט das כמשפט wirklich auf das entfernte erste Capitel von Lev. und zwar in voller Uebereinstimmung der Schule Schammai's und Hillels (כמשפט עולת נדבה Beza 20a.) — die Auffassung des פ"י II erweist sich bei genauerm Eingehen auf diese Talmudstelle als falsch — dem einfachen Wortsinne gemäss bezogen. Jon. aber überträgt in ausgesprochenen Widerspruch zur Halacha und in grösserer Consequenz als diese וקריב ית עלתא ועבדה כהלכת עולתא דקריב אמטולתיה, um dadurch den Anschluss an die ganz nahestehenden V. 12—14 zu gewinnen, ein Beweis, wie er in der Befolgung seiner Prinzipien seine Selbstständigkeit zu wahren versteht.[1])

Jon. gegen die Norm.

1. Deut 23, 1 A. לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה כנף אביו. Jeb. 97a (auch Sifre z. St.) Mischna: נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו אנוסת בנו ומפותת בנו ר' יהוד' אוסר באנוסת אביו ומפותת אביו. Dazu die Gemara: מ"ט דר"י דכתיב לא

---

[1]) Ebenso leicht begreift man nach diesen Erwägungen, dass Jon. nicht deshalb in Lev. 5, 16 der letzteren Ansicht folgt, weil sie R. Ismael vertreten wird, wie Geiger a. a. O. p. 475 meint.

יתיקח איש וכ׳ כנף שראה אביו לא יגלה וממאי דבאנוסה כב דכתיב מעלוי דקרא ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף ורבנן ״ בשומרת יבם הכתוב מדבר ומאי כנף אביו הראוי לאביו. Jon. richtet sich nach R. Juda, weil dieser ausgesprochener Maassen den Vers mit dem vorangehenden von מפותה handelnden Capitel in Zusammenhang setzt, trotzdem die Norm (Maim. ה׳ אסורי ביאה ב׳ י״ג) gegen diesen Autor entschieden hat. Er übersetzt: לא יסב גבר ית אתתא דאנים או דשרגג אבוי וכל דכאן אתת אבוי ולא יגלה כנפא דשרגג אבוי.

Man beachte, dass bei allen diesen Beispielen kein wirkliches inneres Bedürfniss zur Erklärung des Nebeneinander vorliegt und sie sämmtlich nicht zur oben geschilderten dritten Klasse von halachischen Paraphrasen gehören.

Vierte Regel: Jon. schliesst sich der Ansicht an, welche der Schriftstelle eine stärkere religiösere Färbung seiner Anschauung nach giebt.

Rein theoretische Controverse.

1. Exod. 23, 4—5.

Controversen von praktischer Bedeutung.

Jon. wie die Norm.

1. Deut. 21, 10—14.

Jon. gegen die Norm.

1. Lev. 19, 32.
2. Deut. 20, 1—9.
3. Lev. 23, 42 בסוכות תשבו Jon. fügt bei der Beschreibung der Laubhütte hinzu לשום חגא; dieses ist die Ansicht der Schule Schammais gegenüber der der Schule Hillels — gewiss sehr beachtenswerth — in Succa 9a: סוכה ישנה ב״ש פוסלין וב״ה מכשירין — מ״ט דב״ש סוכה העשויה לשם חג בעינן[1])

Die ersten vier Beispiele sind bereits oben angeführt und besprochen worden, weil sie zufällig sämmtlich der

---

[1]) S. Chajes a. a. O. p. 19b; vgl. auch oben p. 14. Anm.

vierten Klasse von halachischen Paraphrasen angehören, in welchen Jon. aus dem einfachen Wortlaute der Schrift das Religiöse nicht scharf genug hervortreten sieht und deshalb aus innerem Bedürfniss in seiner Uebersetzung dieses mehr herauskehrt. Wir haben aber hier noch auf etwas Anderes unsere Aufmerksamkeit zu richten. Die Agada giebt in den meisten Fällen den Sätzen einen stärkeren religiösen Anstrich und deshalb hätte J. wohl überall der agadischen Auslegung den Vorzug vor der halachischen einräumen müssen. Allein dann würde er gegen sein Prinzip, den gesetzlichen Theil einfach oder allenfalls rein halachisch wiederzugeben, verstossen haben, da eben der Midrasch sich auf den ganzen Pentateuch erstreckt und es nur wenige Verse giebt, von denen er sich ferngehalten hat. Daher entscheidet sich J. für die halachische Auffassung auch da, wo auch die Agada in ihrer Weise die Schriftstelle erläutert. Nur selten ist er von dieser Regel abgewichen und hat dadurch in seiner Ueberzetzung den religiösen Gedanken in schärferer Ausprägung erscheinen lassen. Doch auch dieses ist hauptsächlich nur bei solchen Versen der Fall, in denen auch in den talmudischen Schriften die halachischen oder einfachen und die agadischen Erklärungen gewissermassen als gleichartig neben- und gegeneinander gestellt, also die reingesetzliche und die midraschische Auffassung in einander übergegangen, ihre Unterschiede förmlich verwischt sind. Hier hielt sich J. berechtigt, auch seinerseits nicht in zu peinlicher Strenge auf die Innehaltung der zwischen den beiden Gebieten bestehenden Grenze zu achten. Als Beispiele führen wir an:

Exod. 12, 11 ואכלתם אותו בחפזון Mech. זה חפזון מצרים, ר׳ יהושע אומר זה חפזון ישראל, אבא חנן אומר זה חפזון שכינה. Jon. übergeht die ersten einfachen Erklärungen des allgemeinen בחפזון und hält sich an die letzte agadische, indem er übersetzt בבהילו דשכינת מרי.

Ib. V. 13 והיה הדם לכם לאות. Mech. sehr einfach לכם לאות ולא לי לאות לכם לאות ולא לאחרים לאות, Jon. aber והיה דם נכסת פסחא וגזרת מהולתא מעורב לכון. Diese an das über flüssige לכם angelehnte agadische Auffassung findet sich allerdings nicht in der Mechilta zu diesem Verse, aber nicht weit davon zu V. 6.

Ib. V. 21 משכו וקחו לכם, Mech. משכו מי שיש לו קחו מי שאין לו ר׳ יוסי הגלילי אומר משכו מע"ז והדבקו במצוה Jon. nach der agadischen Erklärung: נגודו ידיכון מן טעות מצראי וסבו לכון.

Lev. 6, 2 ואת תורת העולה היא העולה. Sifra (auch Mischa Scbachim 83a) leitet hieraus nur halachische Schlüsse ab; Jon. aber hält sich an Midrasch Rabbah z. St. לעולם אין עולה באה אלא על הרהורי הלב und übersetzt דא אורייתא דעולתא דאתיא למכפרא על הרהורי לבא. Dieses ist eine Stelle, bei der die halachische und agadische Meinung nicht neben einander stehen.

Num. 5, 10. Die Häufung ואיש את קדשיו לו יהיו איש אשר יתן לכהן לו יהיה erklärt J. gleichfalls nicht in der halachischen und dabei sehr einfachen Weise: „dass die Heiligthümer, trotzdem sie dem Priester zukommen, doch immer dem ersten Besitzer als Eigenthum angehören und nicht mit Gewalt genommen werden dürfen," sondern er giebt dafür die Agada Berachoth 63a וגבר ית מעשר קודשיה דיליה יהון ולא חסרן נכסוי. Im Talmud stehen nicht beide Ansichten neben einander, aber Midrasch Rabbah führt sie zusammen an.

Numeri 28, 15 ושעיר עזים אחד לחטאת לד׳. Zu Mischna Schebuoth 2a bemerkt der Talmud (ibid. 9a) מ"ט דר"י אמר קרא ושעיר עזים אחד לחטאת לד, חטא שאין מכיר בו אלא ד׳ יהי שעיר זה מכפר — והאי מיבעי ליה לכדר"ל׳ דאמר ר"ל מה נשתנה שעיר ר"ח שנאמר בו לד׳ אמר הקב"ה שעיר זה יהי כפרה על שמעטתי את הירח. Die erste halachische Ansicht (in Sifre z. St. ausgedrückt durch לכפר על קבר התהום) verwirft J. und übersetzt nach Resch Lakisch: לחטאת קדם די על חוסרן סיהרא.

Diese Stellen gehören sämmtlich nicht der vierten Klasse von Paraphrasen an, sondern der ersten oder zweiten.

Fünfte Regel: Bei gleichartigen Controversen folgt Jonathan keinem bestimmten Prinzip, sondern einer rein zufälligen Eingebung.

Für die Richtigkeit dieser Behauptung hat Jon. selbst zwei besonders schlagende Beweise geliefert.

Erstens: Von einer Controverse, welche sich an zwei verschiedene Pentateuchstellen knüpft, hat er bei der einen die eine, bei der anderen die andere Ansicht aufgenommen. Zu Numeri 9, 6 ויקרבו לפני משה ולפני אהרון und Num. 27, 2 ותעמדנה לפני משה ולפני אלעזר הכהן bemerkt A. Josua, die Fragesteller wären vor Mose hingetreten, nachdem sie dem Aron resp. dem Elieser ihre Sache vorgebracht hätten, Aba Chanan aber meint, Mose und Aron resp. Elieser wären damals beisammen gewesen und die Frage an beide gemeinsam gerichtet worden (Sifre z. St. und Baba Bathra 112). Dem Jon. aber war bei der Uebersetzung des erstgenannten Verses die erstere Ansicht einleuchtender und so hat er denn hier וקריבו לקדם משה וקדם אהרן später wiederum gefiel ihm mehr die zweite Auflassung, so dass er dort überträgt קדם משה בתר דקמו קדם אל'[1]). Eigenthümlicher Weise erwähnt auch Raschi das erste Mal nur die zweite, das zweite Mal aber beide Ansichten.

Zweitens: In unserm Targum sind mehrere Male zu einem Verse zwei Erklärungen verschiedener Autoren gleichzeitig angegeben.

1. Lev. 19, 9 לא תכלה פאת שדך לקצור — לא תסייפון אומנא חדא דאית בחקלך — לא תשיצון אומן אחריא דאית בחקל'. Das eine ist die Ansicht des ersteren Lehrers in Mischna Pea I. 3 nach dem die Ecke für den Armen in irgend

---

[1]) Schon ק"ה wundert sich über diese ungleichmässige Auffassung und giebt dafür an der einen Stelle gar keinen, an der anderen einen ungenügenden Grund an.

einer Reihe des Feldes gelassen werden darf, das Zweite ist die Meinung R. Simons, nach welchem am Ende des Feldes für den Armen etwas bestimmt sein muss (אומנא אוחרא die hintere Reihe): נותנים פאה מתחלת השדה ומאמצעה ר' שמעון אומר ובלבד שיתן בסוף כשיעור. Sifra z. St., giebt nur die Meinung des R. Simon an.

2. Num. 6, 22 ואמרה האשה אמן אמן B. — ותענא אתתא ותימר אמן אין אסתאבית כד מארסא אמן אי אסתאבית כד נסיבתא ותימר אתתא אמן דלא אסתאבית אמן אין אנא עתידא למסתאבא. Ersteres ist die Erklärung des ersten Lehrers, letzteres die des R. Meir, Mischna Sota 18a: אמן שלא שטיתי ארוסה ונשואה ושומרת יבם, ר' מאיר אומר אמן שלא נטמאתי אמן שלא אטמא (s. auch Sifre z. St.).

Die zweiten Uebersetzungen sind in unseren Ausgaben allerdings als dem Targum Jeruschalmi gehörig bezeichnet, allein, da dieser sich sonst vom Halachischen fernhält, so ist mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen, dass auch sie dem Jonathan angehören und, weil eben kein Grund vorlag, sie den anderen Erklärungen nachzusetzen, neben diesen als Varianten im Umlaufe waren.

Damit hängt es auch zusammen, dass mitunter, wo selbst bei der wörtlichen, einfachen Auffassung zwei Erklärungen möglich sind, deren jede in den Halachawerken erwähnt wird, sich die eine im Jon., die andere im Jeruschalmi findet.

1. Deut 14, 1 לא תתגודדו, Jon. לא תגודון בשריכון, Jer. לא תעבדין חבורין חבורין לפולחנא נוכרתא. Beides in Sifre לא תעשון אגודות אגודות, ד"א לא תתגודדו כדרך שאחרים מתגודדין, ebenso in Jeb. 13b.

2. Deut. 19, 5; hier fasst Jon. ונשל הברזל מן העץ wie die חכמים, Jerus. wie רבי (Mischna Maccoth 7b.).

3. Deut. 24, 13 כבוא השמש Jon. כד מטמע שמשא Jer. במיעל שמשא; Talm. Jerusch. Baba Mezia 18, 15. אמר ר' לא זמנין דתיפתר הדן קרא לא תבא עליו השמש לא תדנח עלוי שמשא וזמנין דתפתר לה לא תטמע עלוי שמשא

דכתיב השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש עם מעלי שמשא, עד בוא השמש תשיבנו לו עד מטמעי שמשא.[1])

Schon auf Grund dieser Wahrnehmungen wird man es nur als reinen Zufall ansehen können, wenn J. bei den folgenden Stellen der einen und nicht der andern Ansicht sich angeschlossen hat.

Beispiele, bei denen der Streit rein theoretischer Art oder die praktische Norm nicht genau festgestellt ist.

1. Exod. 21, 8 בבגדו בה A. Jon. הלף דמניה מריה רשותיה עלה (von בְּגֶד abgeleitet, nicht von בָּגַד). Kidduschin 18b כיון שפירש טליתו עליה שוב אינו רשאי (auch Mechilta) למוכרה דברי ר"א ר"ע אומר כיון שבגד בה שוב אינו רשאי למוכרה (vgl. Tosaf. z. St.) Die eine Erklärung hat soviel für sich, wie die andere; Jon hat zufällig die erstere gewählt.[2])

---

[1]) Offenbar hat der Urheber dieser Bemerkung, wie Weiss in seiner Ausgabe der Mechilta zu משפטים C. 19 mit Recht bemerkt, unser Targum im Auge gehabt und auch diese Stelle ist ein Beleg für unsere oben p. 10 Anm. aufgestellte Behauptung, dass den Autoren des Talmud nur Stücke aus dem sogenannten Targum Jeruschalmi, nicht aber aus dem Targ. Jonathan vorgelegen. In der Parallelstelle Ex. 22, 25, wo sich bei Jon. zu עד בוא השמש gleichfalls die Uebersetzung עד לא יטמע findet, fehlt Jeruschalmi wohl nur deshalb in unseren Ausgaben, weil er hier, dem Jerus. Talmud entsprechend, mit jenem gleichlautete.

[2]) Auch diese Controverse, welche doch nur durch die Möglichkeit, das בבגדו sowohl vom Nomen בְּגֶד, als vom Verbum בָּגַד herzuleiten, hervorgerufen ist, wird von Geiger (p. 187 f.) zu einem Gegensatze zwischen älterer und jüngerer Halacha gestempelt. Erstere von R. Elieser vertretene Ansicht sei die Consequenz einer natürlicheren Auffassung, derzufolge die jüdische als Sklavin verkaufte Magd dadurch eo ipso von ihrem Herrn als Nebenweib erworben werde, letztere fliesse aus der Anschauung, dass der Kauf sie eben nur — und das ist der Standpunkt des Talmuds — zur Sklavin mache, es sei nur Pflicht (soll wohl heissen מצוה, verdienstliche That) des Herrn, sie nachher zu heirathen. Der Hauptunterschied zwischen beiden Anschauungen würde darin bestehen, dass eine solche Magd, wenn ihren Erwartungen nicht

2. Numeri 19, 6 והשליך אל תוך שרפת הפרה, Jon. hat hier den Zusatz ויסגי דליקתא לאפושי קטמא. Derselbe gehört aber wohl nicht zu diesem Verse, der dazu keine

---

entsprochen wird, nach der älteren mit einem Scheidebrief (גט), nach der jüngeren aber ohne einen solchen das Haus ihres Herrn verlassen dürfe Die wichtigsten Argumente, welche G. zur Seite stehen, sind der scheinbare Widerspruch zwischen der Boraitha Kidduschin 18a (auch Sifre zu Deut. 15, 12): יש בעברי שאין בעבריה ויש בעבריה שאין בעברי יש בעברי שהוא יוצא בשנים וביובל ובמיתת האדון מה שאין כן בעבריה ויש בעבריה שהרי עבריה יוצא בסימנין ואינה נמכרת ונשנית ומפדין אותה בע"כ מה שאין כן עבד עברי נקנה בכסף ובשטר mit der Mischna ib. 14 b. בעברי וקונה עצמו בשנים וביובל ובגרעון כסף יתרה עליו אמה העבריה חנם שקונה עצמה בסימנין und ferner die Mechilta zu Exod. 21, 11 ותיפוק מגן בלא כסף מהכסף ולא חנם מהגט und nach ihr Jon. ברם גט פטורין יהיב לה, woraus hervorzugehen scheint, dass auch die nicht als Ehefrau behandelte Magd eines Scheidebriefes bedürfe. Betrachten wir aber die erstgenannte Boraitha näher, so werden wir finden, dass sie weiter nichts ist, als eine nur in die Form einer Halacha gegossene einfache und dem Peschat entsprechende Interpretation des Abschnittes in Exodus, der nichts ferner liegt, als sich zur Mischna in Opposition zu setzen. „Wenn Jemand seine Tochter als Magd verkauft, so geht sie von Hause aus nicht unter denselben Umständen fort, als die hebräischen Sklaven d. h. בשנים וביובל ובמיתת האדון, sondern hat zunächst den Anspruch auf Verheirathung mit dem Herrn oder dessen Sohn. Wird diesen Ansprüchen hinterher nicht genügt, dann erst scheidet sie nach dem Eintritt von Pubertätszeichen (ויצאה חנם אין כסף), darf nicht zum zweiten Male verkauft werden (לעם נכרי לא ימשול) und muss zwangsweise ausgelöst werden (והפדה)". Nun hält Geiger selbst diese Boraitha, da sie den Ausdruck כצאת עבדים auf hebräische Sklaven bezieht, für noch älter als die gewiss alte Septuagieta, welche seiner eigenen Ausführung nach mit Mechilta und Gemara darunter kananitische Sklaven versteht, — und doch hat auch sie aus den Schlussworten ויצאה חנם nicht herausgelesen, dass bei jeder Magd ein גט nothwendig sei, und nur erwähnt, dass sie durch סימנין, aber nicht, dass sie auch durch גט frei werde. Dieses muss schon darauf führen, da die erwähnten Worte der Mechilta und des Jon nicht den Sinn haben, den G. und bei Jon. irrthümlicher Weise auch Chajes (s. oben p. 61) in sie hineinlegt. Der Sinn von חנם מהכסף ולא חנם מהגט ist vielmehr: hier zieht sie umsonst fort, wo die Rückerstattung von

Veranlassung bietet, sondern zum vorangehenden, und ist durch die Wiederholung der וישרף herbeigeführt, wie auch in Sifre die Controverse, auf welcher er beruht, an den vorangehenden Satz geknüpft ist. Diese lautet: (Sifre z. St.): ושרף את הפרה רבוי אחר רבוי ואין רבוי אחר רבוי אלא למעט דברי ר׳ ישמעאל ר׳ עקיבא אומר עד שיצית האור ברובו ור׳ יהוד׳ אומר ישרף שלא ימעיט את העצים .... מרבה הוא לה חבילי אזוב וחבילי אזוב יון בשביל לרבות העפר Der מיעוט des R. Ismael passt nicht zur Anschauungsweise Jonathans, welchem eine Wiederholung stets nur ein Mehr, nie ein Weniger andeutet; die anderen beiden Bemerkungen aber halten sich die Wage, und er nimmt zufällig die letztere auf.

3. Num. 6, 19 הזרוע בשלה מן האיל B., Jon. ית אדרועא דמבשלא nach Chulin 98b. und Sifre z. St., אין שלימא בשלה אלא שלימה רשב״י אומר אין בשלה אלא שנתבשלה עם האיל

4. Deut. 19, 15 לא יקום עד אחד באיש לכל עון. Die beiden Erklärungen zu לכל עון in Sifre z. St., — von uns bereits oben p. 65 angeführt — sind gleichen Grades; Jon wählt nun die letztere des R. Jose.

Geld zu erwarten wäre, also hier allein ohne solches, wo der Herr sie nur als Sklavin ange-ehen; aber sie zieht nicht leer חנם fort, wo ein גט zu erwarten ist, d. h. nicht ohne גט im Falle, dass er sie wirklich geheirathet. Es ist nämlich dieses Letztere nach Kidduschin 18a (מאי דתימא לא שיעדה פשיטא ליה גיטא בעיא! לבטלא הלכתא מיניה קמ״ל) keineswegs selbstverständlich; deshalb hält die Mechilta den Zusatz אין כסף dazu bestimmt, den Zweifel an der Nothwendigkeit eines גט — aber nur bei einer Verheiratheten — zu heben. Wie will es auch G. erklären, dass der Vordersatz von Exod 21, 11 im Sinne der vermeintlich jüngeren Halacha bei Jon. übersetzt ist? Ist da eine tendenziöse Aenderung vorgenommen worden — warum ist man über den Schlusssatz hinweggegangen, der ungleich mehr Anstoss hätte erregen müssen? Die Berufung Geigers auf Deut. 15,17 ואף לאמתך תכתוב גט חירות ותתן לה ist vollends ungerechtfertigt, denn גט חירות ist soviel wie das talmudische שטר oder גט שחרור, es heisst nicht Scheidebrief, sondern Freilassungsurkunde.

Beispiele von praktischer Bedeutung.

1. Lev. 13, 44, wo die Worte וראשו יהי׳ פרוע A. in Sifre z. St. von R. Elieser als „wild wachsend“, von R. Akiba als „entblösst“ gefasst werden, schliesst sich Jon. der ersteren praktisch gültigen Ansicht an.

2. Lev. 15, 19 ואשה כי תהי׳ ובה דם וכ׳ A. Jon. ואנתתא ארום תהי דיבא אדם סמוק ואוכם ומוריק הי כגון זעפרונא או הי כמוי דגרגשתא או הי כמוג חמר סמוק בתרין חולקין דמוי, wie die Schule Hillels nach Mischna Nidda 19a. חמשה דמים טמאים באשה האדום והשחור וכקרן כרכום וכמימי אדמה ומזוג, ב״ש אומרין אף כמימי תלתן וכמימי בשר צלי וב״ה מטהרין

3. Deut. 23, 22 לא תאחר לשלמו A. Jon. תלת חגין ראב״י und ר׳ מאיר gegen ת״ק und die Norm in Rosch Haschana 4a.

4. Deut. 25, 3 ארבעים יכנו A., wie ת״ק und die Norm gegen R. Jehuda in Maccoth Mischna 22a.

5. Deut. 17, 17 ולא ירבה לו נשים A. ׳ולא יסגון ליה נשין על תמנסרי eine Ansicht, gegen welche in der Mischna selbst kein Widerspruch erhoben wird, wohl aber in der Gemara: תניא נמי הכי לא ירבה לו נשים יותר מכ״ד ... תניא נמי הכי ... יותר ממ״ח (Sanhedrin 21a.) —

In allen diesen Beispielen befindet sich zwar Jon. in Uebereinstimmung mit der praktischen Norm, doch ist es bei der Beschaffenheit derselben zum Mindesten sehr zweifelhaft, ob er diese mit Bewusstsein erstrebt, obwohl wenigstens bei halachischen Auslegungen gleichen Charakters solches erwartet werden könnte. Bei Lev. 15, 19 hatte sich die von ihm aufgenommene Bestimmung im gewöhnlichen Leben der Art eingebürgert, dass die Erwähnung der gegnerischen Ansicht vielleicht schon den einfachen Leser oder Hörer stutzig gemacht hätte, und bei Deut. 17, 17 treten die citirten Boraithas im Talmud so versteckt, man möchte sagen, so schüchtern auf, dass man sich wundern müsste, wenn unser Targum ihre Zahlangaben vorgezogen haben würde. Kann man wohl annehmen, dass Jon. selbst in solchen

indifferenten Fällen sich von Rücksichten auf die Norm habe leiten lassen, wenn er unmittelbar vor dem letztgenannten Verse in Widerspruch mit jeder halachischen Auffassung die Worte ולא ירבה לו סוסים überträgt לחוד לא יסגון ליה על תרין סוסין ? Im Talmud — auf demselben Blatte 21b — setzt Niemand eine bestimmte Zahl hierfür fest; im Gegentheil wird ausdrücklich bemerkt, dass der König sich sehr viele erwerben dürfe, wenn er sie gebrauche, anderseits aber unnütz nnd zwecklos auch nicht ein einziges Ross sich zu halten berechtigt sei. Dem Jon. aber schwebte beim Zusatze תרין, wie der Commentar קטרת הסמים mit Recht bemerkt, eine Notiz im Tractat Kilaim des Jerus. Talmuds vor, der indessen gleichfalls eine derartige halachische Feststellung fern liegt: בראשונה לא היו אלא שתים שנ׳ וירכב אותו במרכבת המשנה אשר לו, עמד פרעה ועשה שלוש דכתיב ושלישים על כולו, עמדה מלכות הרשעה ועשה אותן ארבע. —

Wir haben nunmehr fast alle Targumstellen angeführt, welche uns auf halachische Meinungsdifferenzen hinleiten, und glauben damit die Richtigkeit der für Jonathans Verhalten bei derartigen Controversen aufgestellten Principien genügend erhärtet zu haben. In der ganzen Version ist uns nur eine einzige Stelle begegnet, welche sich auf keines dieser Prinzipien zurückführen lässt, nämlich Num 9, 10: איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם וכ׳. In Bezug hierauf bemerkt die Mischna Pesachim 93b. איזה דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח דברי ר׳ עקיבא, ר׳ אליעזר אומר מאסקופת העורה ולחוץ, אמר לו ר׳ יוסי לפיכך נקוד על ה׳ לאמר לא מפני שרחוקה ודאי אלא מאסקופת העורה ולחוץ. R. Akiba nimmt also בדרך רחוקה wörtlich und nennt deshalb den entfernteren Ort Modiim, R. Elieser hingegen metaphorisch „in einem Zustande, der die Entfernung vom Heiligthum herbeizuführen habe“, bei dem der Betreffende sich ausserhalb der Schwelle

des Tempels aufhalten müsse. Obwohl nun die erstere Auffassung die natürlichere ist, so überträgt doch Jon. der letzteren gemäss: או דייב או סגיר דמרחק באורח עלמא בקרית לילה והו׳ בר מן סקיף משכנא. Sollte hier auch der Punkt über dem רהוקה der Deutung des R. Jose gemäss ihn zur Abweichung von seinem sonstigen Verfahren veranlasst haben, so ist trotzdem diese Uebertragung eine Ausnahme von der Regel, da er sonst nie, wie wir oben gesehen, Punkte berücksichtigt.[1])

Es bleibt uns nur noch übrig, nachdem wir die Stellung unseres Targums zu den verschiedenen Autoren der Halacha besprochen, auch dessen Stellung zu den verschiedenen Quellen der Halacha zu beleuchten. Die Halachawerke, welche den Targumisten jener Zeit zu Gebote standen, sind Mischna, Mechilta, Sifra, Sifre, die beiden Gemaras mit Einschluss der in ihnen zerstreuten Boraithas. Hat nun Jon. an das Eine einen festeren Anschluss gesucht, als an das Andere? Zeigt er sich mit diesem mehr bekannt und vertraut, als mit jenem, etwa mit der leichter verständlichen Mischna mehr, wie mit der verwickelteren Gemara, oder mit dem heimathlichen Jerusalemischen Talmud mehr, wie

---

[1]) S. oben p. 70. Das בקרית לילה entspricht nicht der thatsächlichen Bestimmung des Gesetzes, wie mit Recht Chajes a. a. O. p. 8 bemerkt; doch geht derselbe zu weit, wenn er das Gleiche auch in Bezug דייב או סגיר behauptet, da Jon. nur die wirklich aus der Schrift herausszulesende, aber nicht die erst daraus gefolgerte Verordnung איש נדחה ואין צבור נדחין in Betracht zieht. Uebrigens aber will es uns scheinen, als ob auch das jedenfalls an diesem Platze störende בקרית לילה das Einschiebsel eines Späteren ist, der nicht erkannte, dass der allgemeine Begriff באורח עלמא bereits durch das vorangehende דייב או סגיר erklärt sei, und darum sich bemüssigt sah, auf eigene Faust den genannten Ausdruck zur Erläuterung hinzuzufügen. Geiger will auch in dieser Controverse einen Streit zwischen älterer und jüngerer Halacha erblicken, wobei nur eigenthümlich, dass es hier wieder die letztere ist, welche das Einfachere vertritt; s. Urschrift p. 186.

mit dem Babylonischen? Der Umstand, dass wir diese Fragen bis zum Schlusse uns aufgespart haben, wo bereits die wichtigsten talmudischen Quellennachweise gesammelt vor uns liegen und es nur noch eines umfassenden Rückblickes auf dieselben bedarf, dieser Umstand setzt uns in die Lage, unsere Antwort in wenigen Worten geben zu können. Das Verhalten Jonathans zu den verschiedenen Halachawerken entspricht genau seinem Verhalten bei halachischen Controversen; dasselbe freie und zwangslose Schalten, dasselbe eklektische Verfahren. Hierfür liefern die hauptsächlichsten Belege grade diejenigen Beispiele, welche wir zur Klarstellung des letzteren Punktes haben anführen müssen. Wie wir gesehen, bringt mitunter die Mischna nur eine Ansicht (als סתם), Mechilta, Sifra oder Sifre aber ausser dieser noch andere, so Deut. 24, 17, — oder umgekehrt, die letztgenannten bringen nur eine einzige Meinung, die erstere aber stellt dieser einen noch mehrere gegenüber, so Num. 9, 10 — und das Targum nimmt nun grade nicht diejenige auf, welche allen diesen Werken gemeinsam ist, sondern die dissentirende, nur in einem derselben gleichviel, ob in dieser oder in jener Gruppe, erwähnte Auffassung. Ein Beweis einmal, dass Jon. dieselben nicht unter einander bevorzugt, dann aber auch, dass er sich nicht bestrebt, seinen Stoff da zu entlehnen, wo keine verwirrende Meinungsverschiedenheit ihm entgegentritt. Aber auch vor der Gemara räumt er keinem dieser Werke einen solchen Vorzug ein; unterschiedslos benutzt er das ein tieferes Studium Erfordernde, wie das schon dem weniger Kundigen Zugängliche. Wir finden mitunter in den älteren halachischen Arbeiten nur eine, in der jüngeren Gemara aber mehrere einander widerstreitende Ansichten — so Lev. 21, 3 u. 9 — und das Targum nimmt grade diejenige auf, welche in jenen nicht

ausgesprochen ist. Auch begegnen uns unter den Controversen, welche ihm vorschweben, solche, welche nur in der Gemara als Boraithas oder Aussprüche von Amoräern vorkommen, und auch sonst stossen wir auf Bemerkungen, deren Urheber Amoräer, wie der Vater Samuels, R. Jochanan, Resch Lakisch, R. Samuel b. Jizchak, gewesen. Wenn nun freilich auch, was nicht übersehen werden kann, den meisten halachischen Stellen des Targums die älteren Schriftgattungen zu Grunde liegen, so kann dieses nur der Thatsache zuzuschreiben sein, dass dasselbe eine möglichst einfache Art der Erklärung sucht und daher nothwendiger Weise mit diesen häufiger zusammentreffen muss, als mit der die entlegendsten Dinge behandelnden Gemara. Anderseits aber lässt sich trotz der nicht eben grossen Zahl solcher unmittelbar und ausschliesslich diesem Riesenwerke entnommenen halachischen Umschreibungen gleichwohl nicht verkennen, dass Jonathan mehr unter dem Einflusse des Palästinensischen Talmuds gestanden als unter dem des Babylonischen. Wie nur der Jerusalemische Talmud und der derselben Gegend enstammte Midrasch Rabbah es ist, welcher das Fragmententargum citirt und damit zeigt, dass die alten diesem zu Grunde liegenden und späterhin einheitlich redigirten Uebertragungen eben nur in dem Jordan-, nicht aber auch in dem Euphratlande im Umlauf gewesen, so giebt es auch im Jonathan manche halachische Bemerkungen, deren Spuren auch nur in der palästinensischen Gemara anzutreffen sind. Beispiele für diese und die vorangegangenen Ausführungen sind oben an zerstreuten Stellen geliefert worden; nur eins möge hier nachgetragen werden, welches um so gewichtiger ist, als es sich um eine Meinungsdifferenz handelt, welche zwischen den Palästinensern und den Babyloniern in der Erklärung einer Mischna obwaltet. Zu Sota IX, 6 bemerkt nämlich der Jerus. Talmud: רבנן

דהכא פתרין קריא בהורג, ורבנן דתמן פתרין קריא בנהרג, רבנן דהכא פתרין קריא בהורג שלא בא על ידינו ופטרנוהו ולא הרגנוהו ולא ראינוהו והנחנוהו ועמעמנו על דינו, ורבנן דתמן פתרין קריא בנהרג לא בא לידינו ופטרנוהו בלא הלויה ולא ראינוהו והנחנוהו בלא פרנסה'; vgl. dazu Babyl. Talm. Sota 45b. f. In Palästina also bezog man die Worte der Mischna שלא בא על ידינו ופטרנוהו ולא ראינוהו והנחנוהו auf den Mörder, in Babylonien hingegen auf den Ermordeten; Jonathan aber schliesst sich den Lehrern seiner Heimath an und übersetzt Deut 21, 7 דלא אתא לידינן ופטרניה מן דשדא ית אדמא „den, welcher Blut vergossen hat".[1])

Rückblick.

Wir haben nunmehr unseren Streifzug durch ein weites Gebiet der jüdischen Geschichte beendet. Die Jonathan'sche Pentateuchübersetzung hat sich uns als Product der amoräisch-gaonäischen Epoche, als das Resultat der etwa fünfhundertjährigen Geistesarbeit eines Volkes dargestellt, und dabei uns auch noch eine freie Aussicht eröffnet auf den ihr vorangehenden nicht minder ausgedehnten sopherisch-tanaïtischen Zeitabschnitt. Wir sehen den Strom der halachischen Forschung, von kleinen Anfängen ausgehend, sich immer mehr ausbreiten, und die Räume des Lehrhauses, zwischen denen sein eingentlicher Lauf sich bewegt, überschreitend, immer weiter und weiter dringen, das Geistes- und Gemüthsleben des ganzen Volkes, nicht etwa nur des Gelehrtenstandes, förmlich überfluthen. Auch die grosse Masse, welche sich von den Berufenen die heilige Schrift verdollmetschen lässt, fühlt sich immer weniger von der blossen wortgetreuen Uebertragung befriedigt, auch

---

[1]) Auf diese Stelle hat bereits ק"ה aufmerksam gemacht. In der Mischna des Babyl. Talmuds sind die Worte בלא מזון . . . בלא הלויה ein nach der Gemara gemachtes späteres Einschiebsel; Raschi hat dieselben hier nicht gelesen.

ihr Blick ist unter dem Einflusse der talmudischen Zeit mehr geschärft worden für deren Dunkelheiten und Auffälligkeiten, bei denen sie Aufklärung verlangt, und so sehen sich denn bald die Targumisten genöthigt, ihrer Uebersetzung an manchen Stellen durch Ergänzungen von oft halachischer Art und Färbung nachzuhelfen, zuerst seltener und in kurzer knapper Ausdrucksweise, wie sich dieses bei Onkelos zeigt, dann häufiger und mitunter in einer so reichen Wortfülle, dass sich darin die eigentliche Version völlig verliert, wie es an Jonathan wahrgenommen werden kann. Doch mochte auch die Entwickelung der targumistischen Volksliteratur von der des halachischen Gelehrtenschriftthums bedingt und bestimmt sein, so war doch anderseits auch schon frühzeitig die Erkenntniss erwacht, dass die talmudische Erklärung mancher Schriftstellen nicht die einfache und natürliche sei. Man hatte den Muth, manchen gezwungenen Auffassungen talmudischer Autoren entgegenzutreten und dafür andere geltend zu machen, welche sich mit dem natürlichen Wortsinn in grösserem Einklange befinden. Die Uebersetzer stehen zwar unter dem Einflusse des Lehrhauses und ihre Interpretation kann deshalb noch lange nicht den Anforderungen entsprechen, welche wir heutzutage an eine nüchterne Exegese stellen, aber sie haben doch den festen Willen, nach dem reinen Wortsinne zu übersetzen und zu verdeutlichen, und wir können demnach ihre Arbeiten als ein Denkmal der ältesten Exegese betrachten, welches uns zeigt, wie man im Anfange diese, hauptsächlich auch in ihrem Gegensatze zur streng halachischen Interpretation, aufgesetzt hat. Der Strom der Halacha hat, um das vorher gebrauchte Bild nochmals anzuwenden, den Arm der Exegese von sich abgezweigt, welcher, obwohl aus jenem seine Nahrung ziehend, dennoch eine neue Richtung einschlägt, und von dem es sich von Vorneherein

bestimmen lässt, dass, je mehr er sich von seinem Knoten- und Ausgangspunkte entfernen, desto mehr auch den Abstand von jenem erweitern und zuletzt kaum noch eine Beziehung mit ihm unterhalten wird. Wir haben diesen Nebenarm von seinem Ursprunge an bis hinein in die gaonäische Zeit, bis zum Abschlusse der Targumistik, verfolgt; sein weiterer Lauf wird bezeichnet durch die Commentare, die bald an die Stelle der aramäischen Versionen treten. Man hatte zuletzt wohl erkannt, dass es dem Charakter einer Uebersetzung nicht entspreche, mit einem Ballaste erläuternder Bemerkungen beladen zu sein, und es desshalb für angemessener erachtet, Uebersetzung und Erklärung äusserlich von einander zu scheiden, dabei aber Beides, wie die Werke Saadia's und zeitgenössischer Bibelerklärer beweisen, als zusammengehörig und von einander unzertrennlich angesehen. Doch schon längst war die Kenntniss des Hebräischen im Volke so verbreitet, dass das Bedürfniss nach einer blossen Uebertragung sehr wenig empfunden wurde und sich das allgemeine Interesse zuletzt nur der eigentlichen Schrifterklärung zuwandte, und so haben denn die Commentare die Erbschaft der Targumim angetreten, und die Entwickelung der Exegese, welche in diesen begonnen, wird in ihnen weiter fortgeführt. Eine Untersuchung über die exegetischen Werke der zunächst folgenden Jahrhunderte, wie wir sie vielleicht noch unternehmen werden, dürfte manche Fäden enthüllen, die diese mit den alten Versionen verknüpfen, und u. A. darthun, dass zwischen dem Commentar des Raschi und dem Jonathan'schen Targum zum Pentateuch eine viel innigere Beziehung obwaltet, als man sonst wohl anzunehmen geneigt ist.

Anhang.

Die ablehnende Haltung des Fragmententargums Jeruschalmi zur Halacha.

Um diese wahrzunehmen, bedarf es nur einer Zusammenfassung sämmtlicher Stellen im gesetzlichen Theile des Pentateuchs, zu denen uns die Uebertragung aller drei aramäischen Targumim erhalten ist. Unter diesem giebt es etwa 30 Verse, welchen Jonathan eine halachische Färbung gegeben hat; sie lassen sich in folgender Weise rubriciren.

a) In 18 Versen bietet nur Jon. Halachisches, Onkelos und Jeruschalmi gar nicht.

Exod. 13, 10 למועדה מימים ימימה Jon. בימא עבדא ולא בשביא ובמועדיא ובימא ולא בליליא (s. oben p. 58); Onk. נקום ינקם Jer. מן אלין יומין לאלין ירחין. — ib. 21, 20 מזמן לזמן Jon. יתדנא יתדן Onk. אתדנא Jer. מתנקמא יתנקם. — ib. 22, 24 לא תשימון עליו נשך Jon. s. oben p. 68, Onk. לא תשון עלוי לא Jer. לא תשוון עלוהי חבוליא שערין ולא רביא. — Lev. 7, 30 את החזה; Jon. beschreibt die Grenzen des Brustстücks כד מחתך בתרין עלעין מיכא ותרין ע׳ מ׳, Onk. bloss ית חדיא, ebenso Jer. וית ניעה. — ib. 19, 20 ואיש כי ישכב ׳ ׳ ׳ בקרת תהיה von Jon. weitläufig halachisch erklärt, (s. oben p. 129 f.) Onk. wörtlich, Jer. nur מרדו אינן חייבין. — ib. 21, 7 אשה וונה וחללה Jon. אתתא מטעיא בונו ודאתילידא מן פסוליא וכ׳ Onk. אתתא שבר Jer. אתתא זנו ומפסלו. — ib. 24, 20 דמי תברא חולף תברא דמי עינא חולף וכ׳ Jon. תחת שבר וכ׳ תבר תשלומין(=חלף) Jer. תברא חלף תברא עינא חלף עינא Onk. תבר עין תשלומי עין, ebenso Onk. zu Exod. 21, 24, wo

Jer. fehlt; dieses Festhalten am Buchstaben ist um so bemerkenswerther, als dasselbe echt sadducäisch war.[1]) — ib. 22, 27 והיה שבעת ימים תחת אמו, Jon. Zusatz מטול דישתמודע דלא נפיל, der bei Jer. und Onk. fehlt; die übrige Ausführung des Fragmententargums gehört in das Gebiet der Agada (s. ob. p. 107). Num. 4, 20. ולא ימותון Jon. Zusatz באשא מצלהבא, der bei Onk. und Jer. fehlt. — ib. 15, 31 כי דבר ד׳ בזה Jon. sehr halachisch, (s. oben p. 54 f.) Onk. und Jer. wörtlich. — ib. 15,38 ועשו להם ציצית, bei Jon. genaue Beschreibung der Schaufäden (s. oben p. 108), Onk. einfach ויעבדון להון ציצין Jer. ויעבדון להון כרוספדין. — ib. 28, 2 ית קרבני לחם סידור פתורא Jon. את קרבני לחמי וכ׳ (לית רשו לגבר דייכול מיניה) ומה דאתון מקרבין על גב מדבחא (לית רשו לגבר דייכול מיניה) הלא אישתא היא דאכלא יתיה והיא מתקבל קדמי לריח רעוא עמי בני ישראל הוו והירין למקרבא יתיה (מאפרשות לשכתא) קרבן קדמי בזמנא. Onk. wörtlich, Jer. paraphrasirt gleichfalls stark, aber es fehlt bei ihm der Hinweis auf den Unterschied zwischen den zu geniessenden Heiligthümern und den ganz zu verbrennenden Opfern und die Bemerkung, dass die תמידים aus der תרומת הלשכה erworben werden müssten, (Beides ist in dem Citat aus dem Jon. von uns in Klammern gesetzt), trotzdem auch dieses Letztere von den Sadducäern bestritten wurde.[2]) — ib. 28, 7 בקדש הסך נסך שכר Jon. ניסוך חמר עתיק, Onk. ואם לא משכח חמר עתיק . . . מייתי חמר בר מ׳ יומין ניסוך דחמר עתיק, Jer. חמר בהיר. — Deut. 17, 8 בין דם לדם Jon. ביני אדם סאוב לאדם דכי, also im rituellen Sinne nach Sanh. 87a, Jer. verdeutlicht gleichfalls, aber indem er ganz Abstand nimmt von der Halacha: בין דם דקטולין בין דם דבתולין, also nicht in dem dem Sprachgebrauche entsprechenden

---

[1]) Merkwürdig indessen ist es, dass Deut 25, 12 auch Jonathan וקצותה את כפה wörtlich übersetzt, obwohl auch hier nur nach der Halacha Schadenersatz gemeint ist; vgl. Chajes a. a O. p. 19.

[2]) Die Worte סידור פתורי sind im Jeruschalmi zu streichen, wie Geiger a. a. O. p. 477 richtig bemerkt hat.

Sinne, zwischen „Blut und Blut“, sondern in dem unrichtigen Sinne „es sei ˙. oder es sei .˙“, Onk. ganz wörtlich בין דמא לדמא. — ib. 22, 12 גדילים תעשה לך Jon. berücksichtigt den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, Onk. und Jon. nicht; ebenso ib. 25, 4 לא תחסום שור בדישו, wo er aus diesem Grunde eine Halacha anfügt, Onk. und Jer. nur wörtlich übertragen, (s. oben p. 90 und 91) — ib. 25, 10 ונקרא שמו בשראל בית חלוץ הנעל Jon. וכל דקימין תמן, was halachisch ist (s. p. 133), Onk. und Jer. ויתקרי שמיה בישראל. — Einmal vertritt sogar Jer. die Buchstäblichkeit noch mehr als Onk., nämlich in Lev. 20, 11 דמיהם בם, Jon. קטלא חייבין באטלות אבנין Onk. freier, wenn auch nicht halachisch, קטלא חייבין, Jer. ganz wörtlich אידמיהון ברישיהון.

b) In zwei Versen ist nicht bloss Jon., sondern auch Onk. halachisch, Jer. aber überträgt wörtlich: Exod. 22, 12 אם טרף יטרף יביאהו עד Jon. מייתי ליה סהדין Onk. או ימטיניה עד גופא Jer. ייתי ליה מן איברוי ייתי סהדין (bringt es als Zeuge), hier mag es bei Onkelos indessen unbewusst und zufällig sein. — Exod. 34, 25 ולא ילין לבקר זבח חג הפסח, Jon. ולא יביתון בצפרא בר ממדבחא (s. Raschi), Onk. ebenso, bei Jer. fehlen, trotzdem er hier sogar weitläufiger paraphrasirt, doch die Worte בר ממדבחא; er sagt לא יבית מן בשרא די תכסון בלילי ימא טבא קדמיא דפסחא מן רמשא עד צפרא.

c) In zwei Versen hat Jon. einen recht stark ausgeprägten halachischen Charakter, Onkel. bringt nur etwas Halachisches, Jer. gleichfalls nur etwas Halachisches, und zwar nur eben das auch von jenem Erwähnte. Da hier Onk. es ist, der die traditionelle Auffassung heranzieht, Jer. aber nur das von seinem Vorgänger Uebergekommene mit hinübernimmt, so beweisen auch diese Stellen nicht, dass er Anhänger der halachischen Paraphrase, selbst nur bis zu einer gewissen Grenze hin, gewesen sei. Exod. 34, 24 לא תבשל גדי בחלב Onk. עמי בית ישראל לית אתון רשאין לא Jer. לא תיכלון בשר בחלב

למבשלא ולא למיכלא בשר וחלב מעורבין כחדא, Jon. hat ausserdem noch den Zusammenhang des Vorder- und Nachsatzes erklärt (s. oben p. 92). — Num. 19, 15 וכל כלי פתוח, Onk. וכל מן דחסף (s. Raschi), Jer. ebenso, Jon. ausserdem noch die Halacha ומגויה ולא מגביה באוירא. . . .

d) Nur an 6 Stellen hat Jeruschalmi etwas Halachisches, wo es sich nur bei Jonathan, nicht aber auch bei Onkelos findet. Aber hier ist es von so einfacher Art, dass Jeder nur einigermassen mit dem jüdischen Leben Vertraute, auch wenn er nie einen Blick in ein Halachawerk geworfen, darauf kommen, also einfache Exegese mit halachischer Interpretation leicht zusammentreffen konnte. Exod. 12, 45 תושב ושכיר לא יאכל בן דיך תותב ואגירא נוכראה Jon. תותבא ואגירא Onk. תותבא דגבר ואגירא כד הוי בר עממין Jer.; aber dass von einem Fremden die Rede, ist selbstverständlich. — Exod. 21, 14 מעם מזבחי תקחנו למות, natürlich ist am Altar der Priester beschäftigt und es braucht dieses nicht erst dem Talmud entnommen werden; daher Jer. statt der wörtlichen Uebertragung des Onk. אפילו כהנא רבא דקאי ומשמש קדמי מן תמן תסבון יתיה ותקטלון יתיה; wirklich halachisch ist zu diesem Verse nur Jon., da er noch hinzufügt בסייפא. — Lev. 19, 16 לא תעמד על דם רעיך Onk. wörtlich לא תקום על דמא דחברך, aber der Ausdruck ist metaphorisch zu nehmen, und wer auch hermeneutische Tendenzen verfolgt, muss nothgedrungen ihn erläutern, daher Jer. ähnlich wie Jon.: ולא תשתוק בזמן דאת ידע קשוט בדינא. — Lediglich eine Umwandelung des Negativen ins Positive ist es, wenn Jer. Exod. 23, 2 לא תהי אחרי רבים לרעות übersetzt למבאשא אלהן למטייבא (Onk. nur לאבאשא), und ist es fraglich, ob er dabei gar an den Unterschied im Verfahren bei Freisprechung und Verurtheilung gedacht. — Die Uebersetzung der Worte שנה שנה in dem vom zweiten Zehnten handelnden Verse Deut. 14, 22 בכל שנא ושנא עמי ישראל לית אתון רשאין למעשרא ולמיכול מן פירי שנא ועד פירי שנא wird man sich gleichfalls leicht

erklären, — wenn man erwägt, dass eben dieser Zehnte nicht am dritten und sechsten Jahre des Sabbathcyclus zur Verwendung kam, und man deshalb, um sich mit der Schrift zurecht zu setzen, jedenfalls von längst her gewöhnt war, den Ausdruck שנה שנה nicht „Jahr für Jahr“, sondern „in eben demselben Jahre“, (d. h. von demselben Jahrgänge soll Zehnte und das übrige Getreide sein) zu übersetzen. Man ziehe dabei noch in Betracht, dass Jer. schon früher als Jon. entstanden und diese Uebertragung möglicherweise noch der Zeit des Tempels entstammt sein kann, — wofür auch die hier nur bei ihm vorkommende, aber im Jon. fehlende feierliche Anrede עמי ישראל zu sprechen scheint, — damals aber zur Zeit der praktischen Uebung dieser Vorschrift ohne eine solche paraphrastische Erläuterung dem Volke ein grosser Anstoss gegeben worden wäre. — Endlich wäre noch zu erwähnen die der vorigen verwandte Stelle Deut. 26, 12 כי תכלה לעשר וכ׳ Jon. ארום תשיצן לעשרא ית כל מעשר עללתך בשתא תליתיתא דשמיטיתא ותתנון מעשרא קמאה לליואי מעשרא תנינא הוא מעשר מסכניא לגיורא ליתמא ולארמלתא וייכלון בקרוך וישבעון, Jer. ארום תשלמון למעשרא ית כל מעשר עללתך בשתא תליתיא דהיא שנת מעשרתא מסכיניא ותתנון מעשרא קדמיא לליואי מעשר מסכיניא לגיוריה ליתמיא ולארמלתא וייכלון בקירוך וישבעון, woran sich V. 13 (nur Jon.) schliesst ומעשר תליתאי תיסק ותיכול קדם ד׳ אלהך ותימר הא אפרשנן קודשיא מן ביתא ולחוד יהבנן מעשרא קמאה לליואי עשרא תנינא לגיורי ליתמא ולארמלא הי כל תפקידך וכ׳. Hier aber sind die Worte von ותתנון מעשרא in V. 12 bis zu קדם ד׳ א in V. 13. lediglich als Parenthese zu nehmen, die den Zweck hat, das כי תכלה und שנת המעשר ganz einfach ohne halachische Nebenabsicht zu erläutern, und die ganze Stelle folgendermassen zu übersetzen: V. 12. „Wenn Du vollendet haben wirst zu verzehnten allen Zehnten deines Getreides im dritten Jahre des Sabbathcyclus — Jer. fügt noch hinzu: „welches das Jahr der Verzehntung an die Armen ist“ —

[denn bis dahin, d. h. in diesen drei Jahren, habt ihr ja gegeben einen ersten Zehnten dem Leviten, einen zweiten Zehnten den Armen und (V. 13) einen dritten hast du vor Gott gegessen] dann sollst du vor Gott sprechen etc.“ מעשרא תנינא heisst hier nicht der zweite Zehnte, מעשר שני, sondern ein zweiter Zehnte, im Gegensatze zu קדמאה und תליתאי.[1])

---

[1]) Die Ansicht Geigers (Urschrift p. 176 f.), dass das Targum Jonathan für das dritte Jahr die Entrichtung sämmtlicher drei Zehnten fordere, wird durch die vorhergehende Targumstelle zu Deut. 14, 22 widerlegt, — denn weshalb wäre dann wohl שנה שנה nicht wörtlich „Jahr für Jahr“ genommen worden? Auch die beiden von G. angeführten Stellen des Sifre beweisen, nicht, dass nach einer älteren halachischen Auffassung im dritten Jahre sämmtliche drei Zehnten zu entrichten waren. In Sifre zu Deut. 12, 17: יכול לא יהו חייבין אלא על טבל שלא הורם ממנו כלום, מנין הורם ממנו תרומה ולא הורם ממנו מעשר ראשון, מ״ר ולא הורם ממנו מעשר שני, מ״ש ולא הורם ממנו מעשר עני מנין ת״ל לא תוכל וכ׳ würde jeder Unbefangene die gesperrten Worte auch schon dann als Corruptel für ואפילו מעשר עני ansehen, wenn sich diese letztere Leseart nicht ausdrücklich in Jebamoth 86a und Maccoth 16b fände; der Irrthum an ersterer Stelle ist dadurch entstanden, dass ein unkundiger Abschreiber in falsch angebrachter Sucht nach Conformität und Uebereinstimmung die zwei Mal, bei מעשר ראשון und מעשר שני, vorkommende Wendung הורם ... ולא auch zum dritten Male bei מעשר עני glaubte anwenden zu müssen. Vollends aber muss jedem mit dem Sprachidiom des Talmuds Vertrauten die Lückenhaftigkeit des Sifre zu der letztgenannten Stelle in die Augen springen: יכול שני מעשרות נוהג בה ... אין לי אלא מעשר עני שבו דבר הכתוב מנין לרבות שאר מעשרות ת״ל מעשר תבואתך רבה, während Sifre zu 14, 28, welches zwischen נוהג בה und אין לי die Worte ת״ל שנת המעשר אחד נוהג בה ואין שני מעשרות נוהגים בה einschaltet, in vollendeter Abrundung erscheint. Denn einmal weist אין לי immer auf etwas bereits durch Ableitung und Erklärung Festgestelltes hin, welches eben nur die letztgenannte Stelle als Antwort auf die Frage יכול bietet („Sollten vielleicht beide Zehnten, d. h. מעשר שני und מעשר עני zu entrichten sein?“ Nein, es heisst: Das Jahr des einen Zehnten, das will sagen, einer wird gegeben und nicht beide zugleich“). Dann aber hätte. wenn, wie G. meint, der Sinn wäre: „zwei Zehnten und nicht mehr,“ analog dem

e) Drei Stellen finden wir, bei denen Jer. eine nicht so einfache halachische Ausführung uns bietet, aber triftige Gründe, welche wir bereits oben angeführt, sprechen dafür, das diese nicht ihm angehören, sondern Varianten zum Jonathan sind. Es sind dieses Deut. 24, 6 לא יחבול ריחים ורכב, s. p. 91—92, Lev. 19, 9 ואמרה האשה אמן und Num. 6, 22 לא תכלה פאת שדך לקצור אמן s. p. 145. — Dass Manches aus dem Jon. von den Editoren dem Jer. beigelegt worden ist, wird uns nicht wundern, wenn wir die Regellosigkeit beobachten, in der eine Uebersetzung des Jon. zu Exod. 23, 5 nach dem zwar denselben Gegenstand aber in ganz anderer Form behandelnden Verse Deut. 22, 4 versprengt und hier als dem Jer. gehörig bezeichnet werden konnte.

Aus dieser Zusammenstellung ergiebt sich folgendes Resultat. Jeruschalmi hält sich ganz fern von dem Halachischen; die wenigen halachischen Anklänge, die wir in ihm finden, sind rein zufällige und lediglich durch sein paraphrastisches Verfahren hervorgerufen. Er meidet das Halachische in solchem Maasse, dass er nicht

---

folgenden „ein Armenzehnt und nicht mehr“ auch vor שני מעשרות ein אלא stehen und es heissen müssen: יכול אינו נוהג בה אלא ב' מעשרות בלבד או אינו נוהג בו אלא מעשר עני בלבד, oder noch einfacher, weiter Nichts als יכול אינו נוהג בה אלא מעשר עני! — Den weiter von Geiger herangezogenen Stellen Tobias 1, 7—8 und Josephus Antiqu. IV, 8, 22 liegt eine bei Büchern nicht gesetzlichen Charakters leicht erklärliche Ungenauigkeit zu Grunde; bei Tobias speziell ist die Bemerkung Καθ' ἕκαστον ἐνιαυτον wohl nur eine wortgetreue Anlehnung an das pentateuchische שנה שנה, weshalb es auch nur beim zweiten Zehnten beigefügt ist. Ueberhaupt hat Geiger, wie den alten Uebersetzungen, so auch den apocryphischen Schriften, die doch zum grossen Theil in Alexandrien, weit ab vom Centralpunkte der Halacha, und nach dem Untergange des jüdischen Staatswesens verfasst wurden, zu viel Vertrauen geschenkt, wie er unter Anderen auf die Autorität des Buches Susanna hin in eine bekannte Mischna einen ganz anderen Sinn und einen älteren halachischen Standpunkt hineingedeutet hat. Urschrift p. 195—196, vgl. dazu Frankel: Der gerichtliche Beweis p. 199.

einmal das von Onkelos Ueberkommene immer aufnimmt, sondern bisweilen auch dieses zurückweist. Er bringt nicht etwa nur, wie Frankel in seinem Aufsatze „Einiges zu den Targumim“ sagt, selten Halachisches, sondern thatsächlich enthalten sämmtliche uns von ihm gerettete Stellen, wenn wir die drei zuletzt genannten ihm absprechen, keine auf seine eigene Rechnung zu setzende und mit Bewusstsein von ihm selbst erstrebte halachische Ausführungen. Wir besitzen freilich von ihm nur wenige Fragmente, aber, wenn er auch vollständig auf uns gekommen wäre, so könnte doch das Resultat sich nicht anders gestalten. Denn die angeführten Belege vertreten auch eine sehr grosse Anzahl von Versen, zu denen kein Jerus. existirt; sie beweisen z. B., dass dieser Targumist nirgends die Art der Todesstrafe nach der Tradition bestimmt, dass er selbst die halachischen Sätze nicht herangezogen, deren endgültiger Feststellung ein harter Kampf mit den Sadducäern vorangegangen war, dass er selbst Gebräuchen, die täglich von Jedermann geübt werden, wie dem Gebote der Schaufäden und Gebetriemen, sich nicht bemüssigt gesehen, die überlieferte Erläuterung zu geben. Solche Wahrnehmungen sind entscheidend und machen zum Mindesten das Eine zweifellos, dass Jerusch. in nicht höherem Grade als Onkelos zur Halacha seine Zuflucht genommen; wahrscheinlich aber würde sogar diese Version, wenn sie vollständig wäre, zur Gewissheit erheben, was wir auf Grund unserer Beobachtungen bis jetzt nur vermuthungsweise haben aussprechen können, dass sie nämlich halachische Beziehungen noch viel mehr von sich gewiesen habe, als jene älteste unter den aramäischen Uebersetzungen.

Druck von H. Horbach in Barby a. d. E.

Von demselben Verfasser ist erschienen und in derselben Buchhandlung zu haben:

De Profiatii Durani (Efodaei) vita ac studiis cum in alias literas tum in grammaticam collatis. Breslau, 1869. 65 S. 1 M.

Religion und Wissenschaft, Gastpredigt, gehalten den 6. October 1877. — **Die Blüthen des Aronsstabes,** Antrittspredigt, gehalten den 6. Juli 1878. — Leipzig 1878. Zusammen 0,30 M.

Predigt gehalten am 80. Geburtstage des Kaisers Wilhelm, 22. März 1877. — 0,20 M.

Im Verlage von **Robert Friese** in Leipzig erscheint und ist durch alle Buchhandlungen zu heziehen:

Das **„Jüdische Literaturblatt“,** herausgegeben von Dr. M. Rahmer in Magdeburg. Wöchentlich ein halber Bogen. 8. Jahrg. Preis des Jahrg.'s: **6** Mark.

Das **„Israelitische Predigt-Magazin“,** herausgegeben von Dr. M. Rahmer. Jahrg. I. II. III. IV. V. à **6** Mark.

Die **„Israelitische Wochenschrift“,** für die religiösen und socialen Interessen des Judenthums, herausgegeben. Dr. M. Rahmer. X. Jahrgang.

Vierteljährlicher Abonnementspreis bei allen Postanstalten und Buchhandlungen: 3 Mark.

☞ Abonnenten der „Wochenschrift“ erhalten das „Jüd. Literaturblatt“ als Gratis-Beilage.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Gronemann, S.

Die Jonathan'sche Pentateuch-Uebersetzung in ihrem Verhältnisse zur Halacha ein Beitrag zur Geschichte der ältesten Schriftexegese

Leipzig 1879

A.hebr. 802
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11385414-0